

الرسائل الصوفية

شهاب الدين السهروردى

ترجمة وتعليق

دكتور عادل محمود بدر

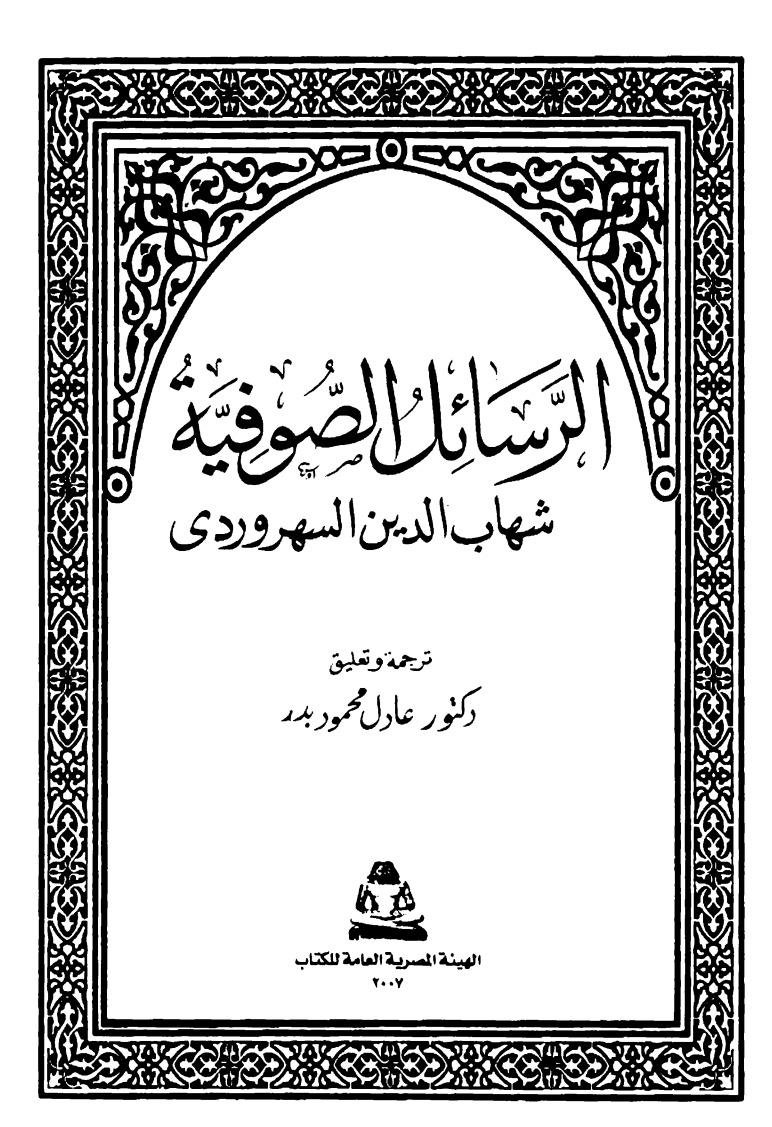




الشهاب السهروردى ، يحيى بن حبش بن أميرك .
١١٥٤ ـ ١١٩١
الرســائل الصــوفــيــة عند شــهــاب الدين السهروردى / ترجمة وتعليق : عادل محمود بدر.
ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧ .
٣٥٢ ص : ٢٤ سم.
تدمك ٥ ٧٥٨ ٤١٩ ٩٧٧
١ ـ التصوف الإسلامى
(أ) بدر ، عادل محمود (معلق ومترجم)
(ب) العنوان :
رقم الإيداع بدار الكتب ١٣٨٨١/ ٢٠٠٧

I.S.B.N 977 - 419 - 758 - 5

ديوى ٢٦٠



الرسائل الصوفية

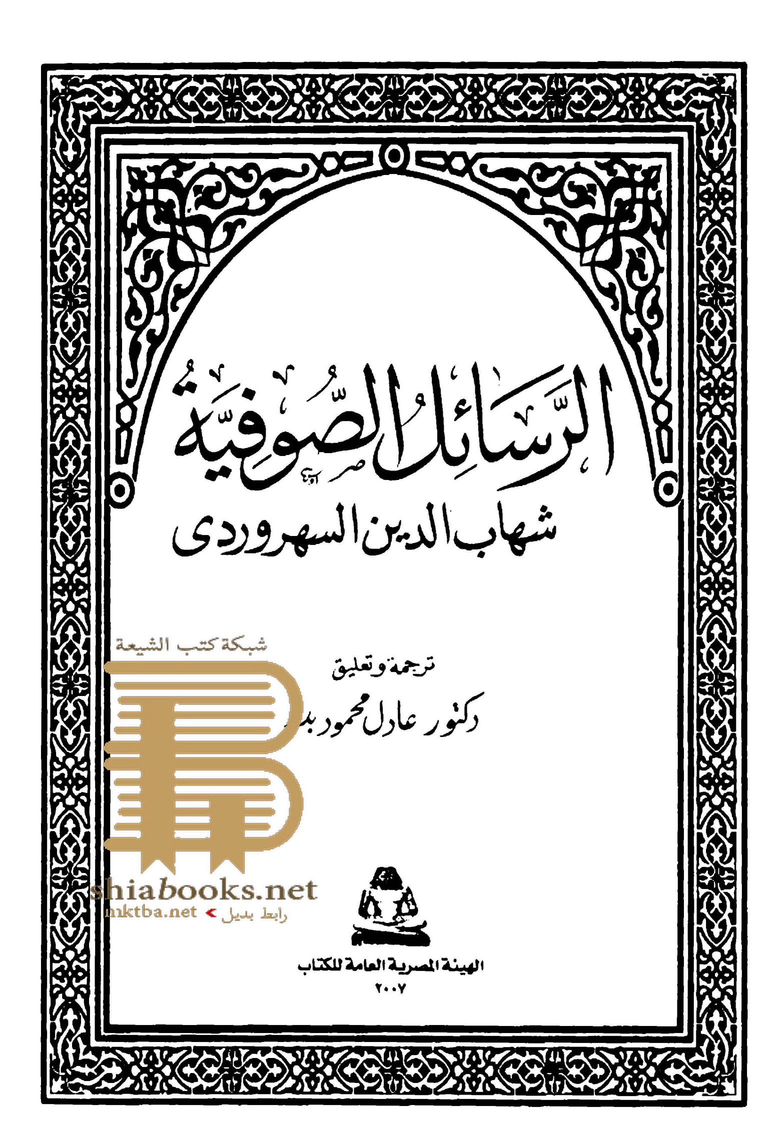
شهاب الدين السهروردى

ترجمة وتعليق

دكتور عادل محمود بدر

الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٧



الرسائل الصوفية

شهاب الدين السهروردى

ترجمة وتعليق

دكتور عادل محمود بد

الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

«إن اللغة الصوفية هى الصورة العليا للغة، التى علينا أن نتطهر بها، ونتطهر من خلالها، لنشعر أننا موجودون على الحقيقة»

د. عادل محمود بدر

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح أمى فى أكرم جوار:

«عندما يصير الزمن إلى خلود، سوف أراك من جديد، لأنك صائرة إلى هناك، حيث الكل فى واحد».

ع. م. بدر.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يبدو لنا من خلال النظر فى حياة السهروردى شهيد الإشراق، شخصيته القلقة المفعمة بالتوتر وعدم الاستقرار. ووضح تمامًا أن نوازع القلق والتوتر فى نفسه قد توافقت مع روح عصره الذى عاش فيه، ذلك العصر الذى تصارعت فيه تيارات فكرية وعقائدية وسياسية متناقضة (الصراع بين الفكر الشيعى والفكر السنى الممثل فى دولتى الفاطميين والأيوبيين)، وإن صاحبنا على الرغم من هذا استطاع أن يتمثل كل ثقافات عصره إلى جانب إحالته تجارب الحكماء والأنبياء السابقين إلى تجربته الذاتية، وتفاعله معها – علي رغم من تباين مصادرها الحضارية – وأن يعيش بحق نبض هذا التفاعل الروحى وجودياً وفكرياً، ذلك التفاعل الذى كان من نتاجه فلسفة صوفية عميقة لا تمتد جذورها إلى جوهر هذا التفاعل ذاته – ذلك الذى جرى على مسرح حياته الباطنية بقدر ما تمتد إلى وجوده الخاص وتجربته الروحية الذاتية.

والفكر الصوفى عند السهروردى شهيد الإشراق فكر حى أصيل، ولا يمكن رده إلى أشتات نظرية سابقة عليه إلا بمنطق التعسف وحده[1]، حتى أن الميتافيزيقا النورانية التى فصلها فى كتابه «حكمة الإشراق» تختلف اختلافاً واضحاً عن تلك الميتافيزيقا التقليدية التى تحلق فى السماء دون انطلاق من الواقع الحى للإنسان، لأن الميتافيزيقا عند السهروردى تستند إلى تجربة صوفية ذاتية وواقع شخصى أسيان، وتستلهم الطابع الإنسانى العميق، حتى أنه يطبع النظرية الميتافيزيقية فى كل جوانبها بهذا الطابع، حتى يمكن أن تنعت بأنها «ميتافيزيقا الإنسان» فهى حيوية شعورية تربط نفسها بواقع الإنسان العينى، وتنطلق من هذا الفهم نحو إقامة علاقة وجودية يغلفها السر The Secret، وخلال هذه العلاقة مع الله أو نور الأنوار ترسم الفلسفة السهروردية عوالم وكائنات نورانية، وتحدد مناطق وسطى بين عالمى الحس والنور، وتهيئ الموجود الصوفى السالك للانتقال والتدرج فيما بينها حتى يصل إلى مشاهدة نور الأنوار. وهكذا فإن هذا الفكر يخلع الشعور على إبداعاته، ومعطيات الشعور الإنسانى هى الأساس فى كل هذه الإبداعات، إذ تبدو الميتافيزيقا فى صورة حية وثابة، وفى بطون وثباتها وطابعها الحركى الدينامى ترسم مدارج وجودية للعلو الصوفى درج على تسميتها بالمقامات والأحوال، وهذه المدارج خاصة - كما سوف يبدو من تحليل الرسائل الصوفية - لا تتفق تماماً مع المدارج الصوفية المشاعة، إذ أنها ترتبط داخلياً بالميتافيزيقا ذاتها.

والمدارج الصوفية عند السهروردى - كما عرضها خاصة فى رسائله - لا تنتمى لمنطقة الفكر المجرد أو لمجرد تكملة المذهب الفلسفى كما هو الحال عند فيلسوف مثل ابن سينا[2]، إنما هى رؤى تنبع من تجربة حية لا تخلو فى أعماقها من ذلك الشوق اللانهائى

للحقيقة. وعلى الرغم مما قد تتخذه فلسفة السهروردى عموماً من صورة تخطيطية عقلية قد توحى بالسكون، إلا أنها فى جوهرها صورة مفعمة بالحيوية، لأنه في باطنها تعمل روح إنسانية وثابة لا تلك الروح الخاملة التى نشاهدها مع أرسطو مثلاً، تلك الروح التى تناست الحياة، وجمدت الألوهية فى صورة مجردة هى المحرك الأول.

ولذا فإن العبرة فى تناولنا للمذاهب والأفكار ليس فى مظهرها الخارجي أو التخطيطى التصورى، بل العبرة فى روح هذه المذاهب ذاتها، هو بعدها الروحى الذاتى الذى يعمل خلف أى صورة نظامية تخطيطية، فإن كانت الروح فيها جامدة كتمثال من المرمر دون حياة، أحلناها بدورنا إلى متحف الأفكار، لأنها لا يمكن أن تؤثر فينا من باطن، وإن كانت الروح فيها وثابة متوترة كالحياة ذاتها التى انبعثت عنها، فإنها تؤثر فينا من باطن فتتولد عنها حيوات جديدة كما كانت هى فى الأصل، أعنى منفعلة ومحايثة للتجارب الروحية في عمقها. وهذه الروح الوثابة هى ما نعزوها لحضارة جديرة بالبقاء، وهذا البعد الروحى ينتمى بحق فى حالة السهروردى إلى منطقة الحياة الوثابة، وإلى الشعور الداخلى الذاتى، والموقف الوجودى المتسم بالتوتر لا إلى منطقة الفكر الصورى المجرد. وهذه الوثبة موجودة فى أعماق الفكر الإشراقى الصوفى عند السهروردى خاصة فى جانبها الرمزى، وهى الرسائل الصوفية التى هى موضوع تحليلنا، وعليها نعتمد أساساً فى فهم أبعاد الفكر الصوفى عند شهيد الإشراق.

ولذا فإننا سوف نجد الشهاب السهروردي فى هذه الرسائل يحاول استشفاف المصير من خلال رؤى ذاتية لا تخلو من الطابع الأسيان

الذى عاشته هذه الذات المبدعة لتلك الرؤى. ونجد الشخصية ها هنا وقد فضت نفسها فى صور وخيالات أسطورية رمزية، كما تعبر عن نفسها أيضاً ووجودها وفق منهج استبطانى محاولة أن تجد الحقيقة في أعماقها، أن تجد النور فى ذاتها لتعبد الطريق بينها وبين الألوهية حتى ولو كان على حساب حياتها. فحياة الفيلسوف الخارجية لا تقارن بتلك الحياة الأبدية التى ينشدها، ويستخدم السهروردى آيات القرآن الكريم لكى يعبر عن مواقفه الوجودية الخاصة، فهو يوغل فى أعماق الآيات المقدسة ليربطها بتجربته الذاتية، وهو من أكثر المفكرين عموماً ارتباطاً بالقرآن الكريم محاولاً فهمه طبقاً لمقتضيات حياته الصوفية، ووفقاً لمنهجه في الاستبطان الذاتى Introspection، وهو بهذا المنهج يردنا بعمق إلى أصل الوجود وأساس كل شيء، الله نور الأنوار.

ووفقاً لذلك كان عليه أن يعلو فوق كل الصور والأشكال الخارجية والموضوعية للدين والتوحيد من أجل تعمق المعنى الباطن لها، أعنى تجاوزها إلى الحقيقة البسيطة أو الحقيقة الإلهية فى بساطتها، تلك التى تختفى خلف ضروب الشرائع الظاهرية المختلفة، وهو يعبر بكل الصور عن هذا الشعور بالحقيقة، الباطنة حتى أنه يستخدم بعض الألفاظ من لغات مختلفة، ومصطلحات من مذاهب قد تبدو متعارضة مع أفكاره ورؤاه، إلى جانب استعماله لبعض التشبيهات الغريبة، إلا أنها جميعًا لم تكن سوى قوالب فارغة المحتوى فى الأعم الأغلب، لأنه هو الذى أمدها بالمعنى، فأصبحت ملكاً ذاتياً له، تعبر عن أفكاره هو. ومن هنا تبتعد بدورها عن المعنى الذى كانت عليه في الأصل(٣).

والفكر الصوفى عند صاحبنا خاصة فى الرسائل الصوفية فكر ذو طابع شخصى وجودى. ولما كان كذلك، فإن التعبير عن مقتضيات هذا الفكر الخاصة، أى الكشفية أو الذوقية لن تكون إلا خلال الرؤى

والرموز والأساطير، أى من خلال التعبير اللامباشر الذى يتخذ صورة الحوار، لا صور الحديث التعليمي أو التقريرى المباشر، وتلك الرموز والرؤى ذات الطابع الشخصى هى لغة روحية تربوية تعين السالكين إلى الله تعالى على العروج خلال المدارج وحتى درجة الوصول ومعاينة الحقيقة. واللغة المستخدمة فى هذه الرسائل، لغة تلميحية لا تصريحية، ذلك أن العرض المباشر للتجارب الروحية الذاتية الصوفية يفقدها براءتها ويفض بكارتها، لأن هذه التجارب تنتمى إلى الكيفية العاطفية[٤] أو الانفعالية الوجدانية، والكيف العاطفى يعبر عنه بالوصف خلال الرؤى والأشعار والمقال المركز، ولذا فإننا هنا مع الرسائل الصوفية، لا نعثر على الحقيقة مباشرة واضحة وضوح الموضوع الظاهر، بل نحن هنا نحتاج إلى «مجاهدة باطنية» و «محايثة» لأعماق هذه الرموز من أجل الوقوف على بواطنها واستجلاء روحها ومعانيها. وهذا الاستجلاء ذاته يقف على عتبات الحقيقة، أى يدلنا على جوهر طريق الحقيقة، ذلك هو ما تعبر عنه هذه الرموز الصوفية أو الرسائل.

أما الهدف من هذه الرسائل فهو هدف تربوى روحى يساعد الموجود أو السالك على التغيير الداخلى لذاته، فهى تؤثر من باطن، وتدعو الموجود للوقفة مع ذاته ليعثر على جوهرها طبقًا لمنهج الاستبطان الذى وضعته هذه الرسائل.

وعند عثور العبد أو الموجود على ذاته، عندئذ يعرف طريق النجاة، والذى يتبعه سلوك طريق المجاهدة، والمعاناة من أجل الظفر باللامتناهى فى أعماق هذا العالم النهائى الواقع فى ربقة القيود والتموضع..

وهذا الهدف الذى يدعونا لوقفة مع النفس لمعرفتها طبقًا لمقولة سقراط المشهورة «اعرف نفسك» يدفع النفس للتغيير الداخلى، وبسلوك طريق هذا التغيير حتى نهايته ليصير الموجود مؤمناً أو متألها - وفق عبارات السهروردى - لأن الإنسان لا يكون مؤمناً، بل هو يصير كذلك، بفعل المجاهدة الروحية والمعاناة الوجدانية، وهنا يحدث التغير الداخلى فى كيان الموجود، ذلك التغيير الذى يدفعه دفعاً نحو حقيقته الذاتية.

فالموجود يكشف فى أعماقه معنى اللامتناهى، وهو ما يدفعه إلى سلوك الطريق الوعر نحو اللامتناهى تبعاً لاكتشافه لذاته، وهو السلوك الذى يصل بهٔ إلى الامتلاء بموضوع حقيقته، فتصبح الحقيقة الخارجية، ذاتية، وعندئذ يصير الموجود متألهاً حقيقياً، فيرى الله نوراً يملاء أعماق ذاته.

ولأجل أن تكتمل نشوة الموجود الروحية، ومن فرط شدة الأنوار التى تذوب فى أحشاء كيانه الباطن، ومن كثرة ورود هذه الأنوار. من أجل هذا وذاك، ولأنه أصبح لا يرى فى الوجود كله سوى الله تعالى فيهتف وقد أخذته حميا النشوة بالمحبوب «أنا الحق» «لا أنا إلا أنا»، وهنا فقط يظفر الفرد الأوحد أو القطب أو الحكيم المتأله، فارس الإيمان، أقول يظفر بوجوده اللامتناهى فيبقى فى الحق وبالحق وللحق بعد فنائه عن كل شىء سوى الله. وهذا البقاء هو ما تعيره إياه الذات الإلهية ولا معنى للبقاء بعد الفناء إلا بأن يصير العبد ربانياً يقول للشىء كن فيكون، منّةً من الله عز وجل للعبد الواله الفانى عن كل شىء إلا إياه سبحانه. هذا الإيمان الحق هو الذى يدفع العبد إلى التغنى والتصريح بالحقيقة من فرط ولعه ونشوته الروحية بها، وهو ذاته ما يدفعه فى نظر العامة إلى الكفر. وهكذا يأبى الموجود الأوحد - المستثنى أو القطب - إلا أن يذهب على جناح الكفر فى نظر

العامة إلى أحضان الألوهية، إلى أنوار الحقيقة فيرتوى رياً بمشاهدتها، بعبارة أخرى تذهب الذات المتألهة، عامرة بنشوتها فى شهود الحق.

وتلك هى دعوة الرسائل الصوفية للسهروردى شهيد الإشراق، دعوة لتربية النفس روحيًا، لتنتقل من الظلمات إلى النور فى طريق يصاعد إلى عالم الملكوت شيئاً فشيئاً، وعلى جناح المجاهدة الروحية والألم حتى الظفر بالحقيقة اللامتناهية..

إن هذه الرسائل - وكما سيبدو جليًا بعد ذلك - تنحو منحى وجودياً يدعونا إلى نذر الحياة بكاملها من أجل الظفر باللامتناهى، وهو ما يعنى نيل الحرية الكاملة بالتحرر الكامل المتحقق فى مفهوم البقاء. فلكى تنال النفس حريتها حقيقة عليها أن تتألم وتضحى، وأن تهجر الدنيا وتنبذها، فبالتضحية يصير الموجود فارسًا للإيمان، وباستسلام الموجود لله تعالى يرتفع الموجود إلى عليين، إلى مقام الحقيقة النورانية المطلقة. وكل هذه المعانى هو ما تنبؤنا به رموز الرسائل الصوفية وأساطيرها.

السهروردى

١ - مختصر حياته وعصره ومؤلفاته:

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردى، وهو واحد من أكبر فلاسفة الصوفية فى القرن السادس الهجرى، وتجمع المراجع[٥] التى تحت أيدينا على أن ولادته كانت بين سنتى ٥٤٥هـ ـ ٥٥٠هـ، ويقال أن مولده كان ببلده سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم، كما تجمع أدق المراجع على أن مقتله كان سنة ٥٨٦هـ بأمر السلطان صلاح الدين الأيوبى، صاحب الدولة السنيــة، وعلى يد ابنه الملك الظاهر، وذلك فى حلب، وهذا القتل الذى أودى بحياة السهروردى كان بإيعاز الفقهاء، واتهامهم له بالمروق والزندقة، لأنه صدمهم فى علمهم، وتطاول عليهم بذوقه وعلمه، كما صرح بعقائده الباطنية التى استحال على عامة الفقهاء من أرباب الظاهر فهمها.

وإنه ليبدو من غير الضرورى إعطاء ترجمة بيوجرافية مفصلة عن حياة السهروردى ذلك أنها درست وقتلت بحثاً من عدد غير قليل من الباحثين، ومن أراد تفصيلاً لها فليراجع هذه الأبحاث.[٦] والواقع أنه يكفينا فى هذا المقام فقط، الوقوف على جوهر هذه الحياة ومكوناتها وما اشتملت عليه ظروفها من دلالات وإيماءات وإيحاءات،

تساعدنا على فهم رموز وإشارات الرسائل الصوفية، باعتبارها ترجمة ذاتية وتعبيراً حياً عن الحياة الصوفية التى عاشها صاحبنا من جهة، وتعبيراً واضحاً عن مذهبه الإشراقى الروحى من جهة ثانية.

ومن هنا يمكننا القول أن أطوار حياة السهروردى منذ ميلاده وحتى استشهاده طبقاً لوقائع حياته ذاتها، لتظهرنا على مدى القلق الذى شاع فى حياته، فلم يمكث فى بلد أو أرض، بل ظل مرتحلاً باحثًا عن العلم الشريف، وفى إبان ارتحاله المستمر حصل العلم والحكمة، وصاحب الصوفية، وتخلق بأخلاقهم، آخذاً نفسه بضروب الزهد والتجريد والرياضات والمجاهدات الروحية التى أهلته للإشراق والمشاهدة.. وإلى جانب ما تقدم، فإن حياة السهروردى وظروفها توقفنا على أنه كان يتنازعه لونان من الثقافة، اللون الأول هو الثقافة النظرية أو العلمية والتى تمثلت فى المعارف الفقهية والأصولية وعلم الكلام والفلسفة المشائية القديمة، واللون الثانى هو الثقافة التى تمخضت عن التجربة الذاتية أو الذوقية التى خاضها صاحبنا والتى ارتكزت على الزهد والتصوف. هذان اللونان من الثقافة أو بعبارة أدق هاتان السمتان اللتان تنازعتا معًا فكر صاحبنا، كانا بمثابة قطبين أشاعا فى ذاته سورة التوتر، فكلاً من المعرفة النظرية، والمعرفة الصوفية المرتكزة على الرياضات الباطنة على طرفى نقيض، هذا التناقض أصابه بالقلق الفكرى إلى جانب القلق الموروث فى طبيعته ذاتها، فأخذ يتلمس بين هذا وذاك طريقاً يتفرد به عن كل ما عداه وما أدركه من ثقافات، طريقًا ذاتياً ينبثق من أعماقه، وذلك ما هيأته له عزلته الشخصية، فتعمق أغوار نفسه وتلمس أحشاء وجوده الماهوى الزاخر بالممكنات، فأدرك طريقه، وحصل لنفسه - كما يقول هو نفسه - ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد. وإذا كان القلق هو مظهر الحرية وإمكانية انبثاق الحرية[٧]، فإن طابع القلق الذى

اعترى حياة صاحبنا هو المسئول عن عبوره الهوة بين كونه شيئًا من الأشياء، وكونه موجوداً فريداً مستقلاً ذا شخصية متفردة، فشق طريقه بين ما حصله من علوم تنتمى للثقافة النظرية التى تعتمد على التأمل العقلى المجرد (خاصة على الطريقة المشائية)، وبين ما أدركه من طريق الصوفية وتعاليمه، ثم أخذه لذاته برياضات التصوف، فكان صاحب ذوق ووجد تجلى فى عزوفه المطلق عن الدنيا ومظاهرها، وتأهله الروحى من أجل إقباله الجارف على الباطن (فهو يعزف عن اللاحقيقى حتى يولى ذاته الباطنة نحو «الحقيقى» ويزدرى العرض لأنه أدرك الجوهر، أدركه بروحه فى علاقتها مع الحق) أقول شق طريقه الخاص، محيلاً تجاربه الحياتية إلى أفكار نابضة بالإيمان المطلق بما عرف بالفلسفة الإشراقية، أو الطريق الإشراقى.

وخلاصة القول فإن حياة السهروردى كانت رمزاً للقلق والمعاناة فى سبيل الوصول إلى الحقائق العرفانية، ولذا جاءت أفكاره الفلسفية ورموزه الصوفية ترجمة حية وخلاصة صادقة لمعاناته وتجربته الفريدة، فليس فى أفكاره نوعاً من الفصل المريب بين الفكر والحياة، بين التأمل الفلسفى والتجربة أو الحياة العملية، لأن بعد الحياة الروحية عند صاحبنا - كما هو واضح من وقائع حياته - هو الذى أمده بفلسفته الإشراقية، تلك الفلسفة التى انصهرت فيها عناصر فكرية وثقافية وحضارية كثيرة مما تنم عنه مؤلفاته، التي تدلنا كذلك على دقة الحاسة النقدية لديه، إذ يقف - على الرغم من سعة معارفه - على دقائق الأمور فاحصًا ممحصًا لكل ما أدركه من ثقافات. وذلك واضح بجلاء فى مؤلفاته إذ يأتى على أفكار المشائية فينقدها، كما ينقد نظرية المثل الأفلاطونية على الرغم من وضعه لأفلاطون على رأس قائمة الإشراقيين، كما وقف موقف الناقد من

التراث الفارسى ففهم مقولتى النور والظلمة مثلاً بمعنى لا علاقة له بمفهومهما عند كفرة المجوس وملحدى مانى، بل أخضعه لجوهر الإسلام الحق.

وهكذا اختط السهروردى لنفسه طريقة الحكمة الإشراقية[٨]، وعلي الرغم من ذلك فإنه يلح على طلب الحكمة بضرورة المعرفة الكاملة بالمنطق والفلسفة الأرسطية، حتى يتدرج منها إلى التصوف فتخلص ذاته من شهواتها وأهوائها، لتنمو لديه حاسة باطنة تلهمه تصحيح مسار العقل النظرى، وتلك هى حاسة الذوق الصوفى. ولقد مر السهروردى بهذين الدورين معاً، فصاحب الحكمة المشائية ثم انطلق منها - عندما ألهمه الله حاسة الذوق الصوفى - إلى الإشراقية والعلم الحضورى الشهودى، فانتقل من التفقه النظرى إلى التفقه الذوقى النورانى[٩]. ومن هنا كانت حياته تعبيراً عن مذهبه فى الفلسفة الإشرافية فالفلسفة الإشرافية تعد بحق تصحيحاً لمسار العقل . لأن العقل النظرى وحدة دون سوانح نورانية ترتكز، على الذوق والتجربة الوجدانية لا يمكن الثقة فيه مطلقاً -، وهذه الفلسفة هى وليدة الأطوار الحياتية التى عاشها السهروردى الشهيد، تلك الحياة التى دعمت العقل بالذوق، والنظر بالفعل، والفكر بالوجدان، فإذا كانت حكمة الإشراق تجمع بين الفلسفة والتصوف، فإن حياة صاحبنا الروحية قد جمعت بين التجربة الذاتية والفكر النظرى، بعبارة أدق كانت أفكاره الفلسفية تعبيراً حيًا عن تجاربه الروحية الذاتية، وكانت تجربته الذوقية ومواجيده الصوفية إصلاحًا وتجديداً لمسار العقل النظرى الفلسفى، وذلك بإقامة الفلسفة على دعامة من التجربة الروحية التى ترتكز على معاناة الذات وتصفيتها، وتنقية الروح والقلب، ومعاينة الحقائق العليا وتذوقها باطنياً. وهكذا مثلت حياة السهروردى الدور

الرئيسى فى فلسفته وأفكاره الإشراقية، فكانت وقائعها مترجمة فى صورة الفكر الإشراقى - أو المنهج الإشراقى - الذى يقيم الفلسفة على دعامة من التجربة الذاتية، أى تقيم صرح الفكر على دعامة وجدانية، ذلك المنهج الحياتى والفكرى هو سبيل العارف نحو معرفة الحق، وتحقيق السعادة أو الظفر باللامتناهى وهو ما حققه صاحبنا فى حياته، فكان صاحب نظر وتأمل، كما كان صاحب تجربة ووجد وحال لا يعنيه إلا أمر الآخرة، فهو زاهد فى مظاهر الدنيا، متفرد ومتطلع بنظر روحه إلى معاينة الأنوار الإلهية، مما جعله صوفياً متحققاً، وصل إلى الذروة العليا، عارجاً بروحه إلى الأنوار الإلهية فى عالم الأرواح والعقول، ولذا حكى عنه بعض كرامات رواها ابن خلكان وغيره.

هذه هى خلاصة الحياة الروحية للسهروردى الشهيد عارية عن تتبع الوقائع بذاتها والتى يمكن الوقوف عليها فى المراجع التى ذكرتها آنفاً، حياة كان جوهرها الجمع بين النظر العقلى والذوق الصوفى، ومرآة صادقة للحكمة الإشراقية التى تتخذ فيها الفلسفة من التجربة الصوفية دعامة لوجودها، هذه الفلسفة التى قال عنها روجيه جارودية بحق أنها «فلسفة تنبؤية: (تضع رؤية للمستقبل الروحى) لا تعزل المعرفة النظرية، كحركة مستقلة تلقائية، عن جملة الحياة: فكل معرفة حقة هى تحول حاسم، وتغير داخلى فى الإنسان.. والمعرفة الإشراقية ليست هى معرفة العقول - كالأفلاطونية - ولكنها المعرفة التخيلية - التى لها قوة التجلى وفقاً لتعاليم القرآن، كما يكون العمل فيها هو التعبير الخارجى للعقيدة...»[١٠].

فالعقيدة الحقة طبقاً لحياة السهروردى وتعاليمه هى التى تدفع بالموجود إلى العروج إلى الملكوت الأعلى، بعد النظر العقلى والتجربة الروحية، فينال السعادة القصوى بجوار نور الأنوار، وعندئذ يرجع أو يؤوب إلى الكل والأصل الذى انبثق عنه أول مرة[١١].

ومؤلفات الشهاب السهروردى ورسائله الصوفية بخاصة تعطينا تفصيلاً وافياً عن جوهر العقيدة والإيمان وهو جوهر يعبر عنه الفعل الوجودى للذات الصوفية فى اتجاهها نحو الحق، وتعطينا مؤشراً عن الهدف الأصيل فى كتابة هذه المؤلفات والرسائل، وهو هدف تربوى يدعو إلى تربية النفس من أجل العروج المستقبلى نحو الحق، هذه التربية ترتكز على مقولة مهمة هى: أن غاية الفلسفة، بل وغاية الحياة هى دفع الموجود وقيادته بقوة نحو عالم الخلود، عالم جديد، بعيد عن قيود القرية الظالم أهلها أو العالم السفلى كما يقول صاحبنا نفسه، وهذا العروج لن يكون إلا على جناح المحبة بين الذات المتناهية والذات اللامتناهية، أو بين العبد وربه.. وهذه الغاية الأبدية هى التى حققها السهروردى فى حياته الروحية، سلوكًا وفكراً، فكان صاحب تجربة صوفية خاصة ارتكزت على الرياضة والمجاهدة الروحية، وتمخضت عن أذواق ومواجيد عرفانية، كما كان صاحبنا عارفاً بألوان شتى من الثقافات جمعت بين الفلسفة وعلم الكلام والفقه والآداب، والتقاء كل هذه الثقافات والأحوال الروحية قد تفاعل فى بوتقة ذاته بما لها من قدرة على النقد والتحليل وما لها من قدرة فائقة على التأليف والإبداع والاستقلال، فخرج صاحبنا بمذاهبه الروحى جامعاً بين الحكمتين البحثية والذوقية(١٢)، وتلك الحكمة هى المذهب الذى عرف بالفلسفة الإشراقية، تلك الفلسفة التى تطلب نذر الحياة بكاملها من أجل أن تجعل تلك «الزيارة» أو «العروج نحو الحق» ممكنة، فى ذات الوقت الذى تنطوى فيه، كنتيجة لها على التجديد الذاتى لكل فكرة من أفكارنا ولكل فعل من أفعالنا. هذا النذر للحياة من أجل الغاية الأبدية هو ما فعله السهروردى، فصرح بعقائده الباطنة التى يرى فيها التعبير الحق عن جوهر العقيدة الإيمانية، وفى عصر مضطرب متناقض إمتاز بكونه مثلاً لكبت الحريات وقتل

الأفكار المستقلة، واضطهاد أصحاب الفلسفة والفكر والعداء الواضح لهم والتعصب والجمود الفكرى وعبادة الظاهر، كان لابد لصاحبنا.. وهو المتيم بأفكاره العرفانية ومواجيده الروحية – أن يصطدم بأهل الظاهر الواقفين عند شاطئ المعرفة، عبدة الحرف وأعداء التأويل، كان لابد أن يطاول عليهم بعلمه وذوقه، وكان من الضرورى – طبقاً للعادة – أن يتهمه فقهاء حلب بالمروق والزندقة، وأن يفتوا بقتله. وهكذا دفع صاحبنا حياته ثمناً لحريته، ثمناً للحقيقة، بعبارة أخرى دفع هذا الفيلسوف الصوفي المتوحد حياته التى نذرها من أجل الحقيقة، لأنه باح بالسر، وأذاع المذهب، ولم يكن له إلا أن يذيع، ذلك أن هذا قدر الموجود الفريد وسبيل المذهب العالى السمو. وكأن السهروردى الشهيد كان ينظر من سجف الغيب إلى مصيره وهو يهتف:

ورحمتاً للعاشقين تكلفوا
ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباح[١٣]

2 - **مؤلفاته:**

ولا شك أن ظروف استشهاد السهروردى، وما أحاط بها من ملابسات، وما اكتنفها من غموض، إلى جانب اتهامه بالزندقة والمروق، وتشويش العقول، وما نسب إليه من أفكار باطنية تتصل بالفرق المعادية للدولة السنية كالقرامطة، كل هذه العوامل مجتمعة أدت إلى إهمال آثاره التى كتبها فى الحقبة القصيرة من عمره والتى لم تتجاوز الثامنة والثلاثين.

ولقد ذكر تلميذه المباشر شمس الدين السهروردى ثبتًا بتسعة وأربعين مؤلفاً ورسالة فى كتابه عن «تواريخ الحكماء»[١٤] كما ذكر بعضها ابن خلكان، وابن أبى أصيبعة، وحاجى خليفة. كما تعرض فى العصر الحديث بالتحقيق النقدى لمؤلفات السهروردى كثير من الباحثين وعلى رأسهم أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان[١٥]، والمستشرق كوربان[١٦]، وريتر[١٧] والأستاذ لويس ماسنيون[١٨] وغيرهم.

ولن أركز هنا على أى من هذه التصنيفات لأن ذلك من قبيل الزيادة التى لا يتطلبها بحثى الخاص «فى رسائل السهروردى الصوفية»، ولذا سوف أكتفى بذكر أسماء كتبه الكبرى أو كتبه الميتافيزيقية سواء أكانت من الكتب التى تابع فيها المشائية أو من الكتب المشائية التى ظهرت فيها لمحات إشراقية أو كانت من المؤلفات الفلسفية الإشراقية التى اكتملت فى حكمة الإشراق التى جمعت بين البحث والتأله، ثم اركز البحث على الرسائل الصوفية التى وصلت إلى يدى، فأعرف بها وبمخطوطاتها التى تناثرت هنا وهناك، ثم المخطوطات والكتب التى اعتمدت عليها بالنسبة لهذه الرسائل.

أما المؤلفات الفلسفية أو الميتافيزيقية فهى:[١٩]

١ – حكمة الإشراق.

٢ – هياكل النور.

٣ – التلويحات.

٤ – اللمحات فى الحقائق.

٥ – الألواح العمادية.

٦ – المشارع والمطارحات.

أما رسائله الصوفية فهى:

أصوات أجنحة جبرائيل، صفير سيمرغ، لغة موارن، برتونامه، رسالة الطير، مؤنس العشاق، الغربة الغربية، المناجاة، كلمات ذوقية ونكتات شوقية، كشف الغطا لإخوان الصفا، إعتقاد الحكماء، الأسماء الإدريسية، رسالة فى التصوف رسالة في حالة الطفولة.

وسوف ألقى الضوء الآن على الرسائل التى تضمنها الجزء الأول من رسائل السهروردى الصوفية.

١ - لغة موران (لغة النمل)[٢٠]:

وتبدأ بقوله «بسم الله الرحمن الرحيم، ربى زدنى علمًا: حمداً لمبدع كل شيء، وفي الحقيقة، فإن جميع المخلوقات تتأهب للاعتراف بأن وجود الكل، ليس مطلوباً إلا لكى تشهد الجوهر، وبارك اللهم على محمد المختار سيد البشر وآله وسلم».

وهى رسالة رمزية تشتمل على اثنى عشر فصلاً، وفيها شرح السهروردى بدقة نظريات فلسفية صوفية، فترى التسع فصول الأولى على هيئة قصص، شخصياتها من الطيور والحيوانات، والتى يجعلها السهروردى تتكلم وتفكر، فهو يستخدمها للتعبير عن أفكاره الفلسفية الصوفية. أما الثلاثة فصول الأخيرة فكتبت على شكل الحكم والأمثال وهى - تعتبر معالجة لموضوع الفكر الصوفى الفلسفى بعامة) - على قصرها تعد محاولة نادرة وجريئة. والواقع أن الرسالة عمومًا ترى أولاً أن أصل الإنسان إلهى، ومادام الأمر كذلك فلابد من رجعة الإنسان إلي أصله، وهو الذى يحققه الموجود الصوفي فى مجاهداته للعلو نحو أصله الإلهى، (وهو ما عبرت عنه أيضًا أصوات أجنحة جبرائيل) وهذا السعى نحو العودة إلى الأصل هو الذى يكفل للإنسان

حريته، التي لا تعنى سوى الانعتاق من قيود هذا العالم. وتعبر الرسالة عن أن التطهير الذاتى للإنسان catrisis يكفل له معرفة الصفات الإلهية، فنكرانه لذاته يقربه لله أكثر، حتى أنه يتحمل كل شيء في سبيله حتى العذاب، وغير ذلك من معانى الفلسفة التى توضحها الرسالة فى صورتها الرمزية وفى حكايتها العديدة.

ولرسالة لغة موران مخطوطة وحيدة ذكرها شبيس أنها فى اسطنبول بمكتبة آيا صوفيا وتحمل رقم ٤٨٢١، ورقة ٨٨ - ٩٧، ويحدد زمن كتابتها بأنه ٦٧٧هـ، وهى موجودة مع مخطوطة لرسالة مؤنس العشاق والتى تبدأ من ورقة ٤٨أ - حتى ٥٩ب، ومعها رسالة لأحمد الغزالى تسمى «السوانح» وتبدأ من ورقة ٤٩أ حتى ١٢٤ب[٢١]. والرسالة نشرت مرتين الأولى نشرها شبيس مع ترجمتها الإنجليزية عام ١٩٣٥ مع رسالتى صفير سيمرغ والطير فى كتابه ثلاث رسائل صوفية[٢٢] وهى التى ترجمت عنها الرسائل الثلاث للغة العربية لأول مرة، ثم نشرها كوربان[٢٣] مع ترجمة فرنسية وذلك مع رسالة صفير سيمرغ فى مجلة هرمس عام ١٩٣٩.

٢ - صفير سيمرغ.

وهى رسالة صوفية قسمها السهروردى قسمين وكل قسم يحتوى على ثلاثة فصول. وهو يقول فى وصفها إنها عبارة عن «جمل قليلة كتبت عن أحوال إخوان العزلة والتجريد» ويقول فى مطلعها «بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة. حمداً لواهب الحياة ومبدع الموجودات والصلاة والبركة على سيد الأنبياء...» والسيمرغ هنا يرمز إلى الصوفى السالك الذى عبر - خلال علوه نحو الحق - جميع المدارج أو مقامات الطريق، حتى وصل إلى الهدف الأعظم، وهو الفناء فى الحق، كما يعبر السيمرغ فى الأعم الأغلب عن الذات

العلية التى منها تترشح أنوار الوجود، وكأن كل شئ فى هذا الوجود ليس إلا نداءات هذه الذات، التى عبر عنها السهروردى «بالصفير وكأن الرسالة كلها ماهى إلا تعبير عن الإلهام العلى له هو نفسه. وما هو إلا مبلغ الالهامات الحق. والسهروردى يبدأ بإنكار العالم، ويعطينا جميع صور الرياضات والممارسات أو التمرينات الروحية الصوفية التى يصبح بها الإنسان صوفياً أو سالكاً، ويكتسب مجموعة من الصفات يعددها السهروردى بعد ذلك.

ففى الفصل الأول من القسم الأول الذى يسميه عن «البدايات» يفصل كيفية اكتساب الصوفى للمعرفة الإلهية، ويدعم السهروردى طريقته فى التفكير بواسطة الآيات القرآنية وشواهدها، وفى الفصل الثالث يتكلم عن بقاء الأنوار الإلهية لمدة طويلة وهو ما سماه بالسكينة، ويتحدث فى الفصل الأول من القسم الثانى الذى سماه عن «النهايات» عن الفناء الأكبر، وهو فوق مقام السكينة، وفيه يصبح الصوفى غير واعى بذاته، ثم الفناء عن الفناء، حيث يفنى الصوفى عن فنائه ذاته. ثم يعدد درجات التوحيد وعلاقته بالفناء والمحو.

وفى الفصل الثانى من هذا القسم يشرح مميزات المعرفة الصوفية ويحذرنا من إفشاء سر القدر، وفى الفصل الأخير يتكلم عن المحبة والتذوق وكيف أنهما يؤديان إلى الكمال.

ولهذه الرسالة مخطوطتان باستانبول ذكرهما شبيس فى ثلاثة رسائل صوفية: المخطوطة الأولى بمكتبة الفاتح تحت رقم ٢٥٤٢٦ ورقة ١٠٣أ – ١٠٨أ، والمخطوطة الثانية بمكتبة بانك بور تحت رقم ٢٢٠٣ ورقة ١ب – ٨ب ونشرت الرسالة مع الترجمة الفرنسية لها بواسطة كوربان مع لغة موران كما ذكرنا من قبل.

٣- الغربة الغربية:

وفى فاتحة الرسالة يتحدث السهروردى عن وقوع النفس فى قبضة العالم الحسى أو القرية الظالم أهلها، ثم يتحدث عن رسالة بعث

بها إلى سجين الظلمات، وقد جاء بها هدهد من بلاد سبأ، وهى عبارة عن رسالة من أبيه يقول له فى غضونها، إنهم يشيرون إليه بإشارات لا يفهمها، وهم يدعونه ولكنه لا يأتى ويأمرونه بأن يأوى لجبلهم ويعطى أهله إشارة بأن يركبوا السفينة يقول «بسم الله مجراها ومرساها»، وكل ما سوف يلاقيه فى طريقه موضح فى الرسالة، وهى مواقف عبر فيها السهروردى عن نفسه مستخدماً آيات الذكر الحكيم التى تتحدث عن مواقف وقعت للرسل والأنبياء. وتهدف الرسالة إلى القول بأن خلاص الإنسان لا يتحقق إلا بالتحرر من ربقة العالم الحسى وظلامه.

وللرسالة مخطوطة فى إستانبول هى مخطوطة عاشر أفندى تحت رقم ١، ٤٥١، ورقة ٣٥أ – ٣٧أ ولقد نشرها الأستاذ أحمد أمين فى حى بن يقظان، والرسالة مخطوطة مع رسالة أخرى للسهروردى هى كلمات ذوقية ونكتات شوقية، ورقة ٣٧ب – ٤٢ب[٢٤].

٤- كلمات ذوقية ونكتات شوقية:

وهى تعبر عن نفس المفهوم الذى عبرت عنه من قبل الغربة الغربية، ذلك المفهوم الذى يرتكز على أن العالم السفلى وما يتصل به من قيود لابد من إنكاره والعلو عليه، هذا العلو الذى ينحو تجاه العالم الحقيقى أو الوطن الحق. فالرسالة تدعونا إلى الخروج من القرية الظالم أهلها، ذلك الخروج الذى يعنى تحطيم معبد البدن كمبدأ أول من مبادئه. وتعطينا الرسالة مجموعة من الشواهد والأمثال على كيفية انتقال العاشق للوطن الحق من أدنى الدرجات إلى أعلاها، وتحدد أدوار تجربة الحب أو العشق التى تنتهى بالفناء فى الحق. وللرسالة مخطوطتان: الأولى بإستانبول وهى مخطوطة عاشر أفندى ١، ٤٥١ ورقة ٣٧ب – ٤٢ب، والثانية بدار الكتب المصرية: تصوف

تيمور رقم ١٨٩ وأخرى برقم ٣٩٩ حكمة وفلسفة وسميت «رسالة فى التصوف»، وقد حصلت عليها من أستاذى الدكتور أبو ريان، والواقع أن المخطوطتين هما لرسالة واحدة، لأن جوهرهما واحد، ولا يوجد اختلاف بينهما لا من حيث الشكل أو المضمون، ولسوف أعرض ذلك فى حينه عند تحليل الرسالة تحليلاً كاملاً طبقاً للمخطوطتين[٢٥] على الرغم من اختلاف البداية بينهما، فالأولى تمهد للموضوع أما الثانية فتدخل فى الموضوع مباشرة، ولعله من عمل الناسخ[٢٦].

٥- رسالة فى حالة الطفولة:

وقد نشرها مع غيرها من الرسائل الصفوية للسهروردى، وذلك فى ثوبها الفارسى، الدكتور سيد حسين نصر وذلك فى المجلد الثالث لمصنفات شيخ الاشراق.

تحت هذا العنوان:

Opera Metaphysica et Mystica III, edited bys.H. Nasr, Tehcram Imstitute framce - Iramiam, 1970.

وهنا ننشر لأول مرة ترجمتها العربية مع تحقيق ودراسة[٢٧].

الهوامش

(١) انظر التعسف في فهم المفكر السهروردي بهذا المنطق الذي يرده إلى مصادر سابقة وأشتات من المذاهب في هذه المراجع والمقالات:

الدكتور عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٤٤٠ وما بعدها.

الدكتور محمد البهي: دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري «مقال منشور في الكتاب التذكاري عن شيخ الإشراق: الفصل التاسع».

See also: corbin: opera metaphsics et mystica, Intro, Vol.,1.

(٢) انظر في ذلك الدكتور فيصل بدير عون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٧م.

(٣) انظر حكمة الإشراق على الأخص وفيها مجال واسع لاستخدام الرموز والألفاظ والأفكار من فارس واليونان وغيرها وهنا في الرسائل الصوفية في استخدامه لبعض التشبيهات كما سوف نبينه في حينه.

(٤) الكيف Le Comment - the quality نقصد به شدة الانفعالات ووقوعها وإيقاعها كما يحياها الموجود، وكما تعبر عنها التجارب الروحية العميقة. واستخدامنا لها هنا طبقاً لتحليل كير كجورد الفيلسوف الوجودي في كتابه

Concluding Unscientific Postscript.

(٥) ياقوت: معجم الأدباء: ج ١٩ ص ٣١٤، ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٦١، ج٣ ص ٢٥٦ وما بعدها من طبعة القاهرة سنة ٣٢٩ هـ، وأهم المراجع (تلميذ السهروردي المباشر) الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء): ص ٢٣٠ نسخة فوتوغرافية مكتبة جامعة القاهرة العامة تحت رقم ٢٤٠٣٧ (تاريخ وفلسفة) - اليافعي: مرآة الجنان ص ٣، ص ٤٢٤ - القزويني: آثار البلاد ص ٢٦٥ من طبعة فلوسنفلد - بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ص ٢٩٠ طبعة بيروت - وترجمة حياة السهروردي في ثلاثة رسائل صوفية لشبيس وختك (نقلاً عن نزهة الأرواح للشهرزوري).

(٦) الدكتور محمد على أبو ريان: فى أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى من ص ١٧ :٤٢.

الدكتور: محمد مصطفى حلمى: حكيم الإشراق وحياته الروحية (مقالة فى مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ج٢ مجلد ١٢، وكتابه: الحياة الروحية فى الإسلام).

And. Corbin Recherches Philosophiques, 1932-1933.

: Jornal Asiatique, Juillet - September, 1935.

- Opera metaphysica et mystica, Vol. 1

Corbin: Suhrawardi d'Alep (M. 1911). Fondateur de la illuminative. Paris, Maison neuve, 1939.

- Histoire de la philosophie Islamique. Paris, Gallimard, 1964.

- Carrade - vaux: Journal Asiatique, 1902.

- Khattak and Spies: Treatises on mysticism, 1935.

- L. Massignon: Recueil de Textes... P 113, 1929.

- Brockelmann: Geschichte der arabischen Literature, vol., 1., P. 436-438.

(7) Naser. Sayed Hossin: "Sh. Al -Din suhrawardi maqtul :"en" A History of philosophy. Nol., 1. Wiesbaden, 1903.

- Mahammad-Iqbal: The Development of metaphsics in persia, p. 121-50.

- Encyclopedia of Islam, S.V. Suhrawardi.

- M. Horten: Philosophie des Islam, Munchen, 1924, pp 120-26.

- Kierkgaard, Soren: The Concept of Dread., p 38-149 (The nots).

(٨) انظر المطارحات والتلويحات خاصة فقرة ٥٠ ص ٧٠ نشرة كوربان، حكمة الإشراق، ص ٥١١ وما بعدها طبعة حجر طهران.

(٩) انظر هياكل النور: شرح الدوانى ص ٥٢٥. والسهروردى يشير على تلاميذه بقراءة كتبه الفلسفية البحثية قبل الشروع فى قراءة كتابه حكمة الإشراف الشامل للحكمة الذوقية، وهذا واضح فى مقدمة كتابه المطارحات ص ١٩٤ وما بعدها.

(10) Roger Garady: Promesses Del Islam. p. 132.

وللكتاب ترجمة عربية للدكتور ذوقان قرقوط بعنوان «وعود الإسلام».

(١١) رسالة لغة موران وصفير سيمرغ والغربة الغربية وفيها تحليلاً وافيًا لرجعة النفس إلى أصلها النوران وهو ما تعبر عنه نظرية الفيض الإشراقية التى فصل القول فيها السهروردى فى كتابه الفلسفى «حكمة الإشراق» وانظر بعد تحليلى المفصل للرسائل الصوفية، وتحليل هذه الظاهرة فيها.

(١٢) الشهرزورى: نزهة الأرواح ص ١٣٠، ١٣٢ وما بعدها خاصة النص الأخير الذى أورده عن ترجمة حياة السهروردى والذى لخص فيه جوهر الفلسفة الإشراقية عنده، بأنها فلسفة تجمع بين الفكر الفلسفى النظرى والمواجيد الصوفية التى تعد دعامة لها فى مركب واحد هو الفلسفة الصوفية (الإشراقية).

(١٣) انظر الشهرزورى فى نزهة الأرواح وإيراده لأشعار السهروردى، انظر ترجمة حياته فى ثلاث رسائل صوفية لشبيس وختك وهى مأخوذة من النص السابق، وانظر تحليلى لأشعار السهروردى فى تحليل الرسائل الصوفية.

(١٤) الدكتور محمد على أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ص ١٢٠ وما بعدها.

(١٥) انظر نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة العامة تحت رقم ٢٤٠٣٧ (تاريخ وفلسفة)، وانظر حاجى خليفة: كشف الظنون طبعة فلوجل: فى مواضع متفرقة من موارده التي يدخل تحتها اسم كل مصنف بحسب ترتيبه الأبجدى.

(16) H. Corbin: Opera metaphysica et Mystica vol 1., Nitro. Fr. PXIV, XXIV and les motifs zoroastriens dans la phil. de Suhrawardi, Teheran, 1949, P. 17.

(17) H. Ritter: Der Islam, Philologika, p. 270-286.

(18) Massignon: Recueil de Textes Intedits, p. 113.

(١٩) انظر التعريف بهذه الكتب ودراستها فى كتاب أصول الفلسفة الإشراقية: لأستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان.

(20) Khattak and Spies: Three Treaties on mysticsm, intr. p. 10.

(21) Ritter: philogka VII, der Islam, Vol. XXL (19), p. 94.

(22) K. and Spies: Three Treaties on mysticism.

(23) Corbin (H.): Deux Epitres mystiques de Suhrawardi d'Alep.

:Epitre de la modulation du Simorgh et
Epitre de la langue de formes, in revue Hermes, 3e serie III 1939.

(24) Ritter: Der Islam, Phil., pp. 270-286.

(25) Ibid.

(٢٦) تبدأ رسالة الكلمات الذوقية بقول السهروردى «كتاب فيه كلمات ذوقية ونكتات شوقية كتبت بالتماس بعض إخوان التجريد... فاعلم يا أخى أن فايدة التجرية سرعة العودة إلى الوطن الأصلى...» انظر رتير ذات المرجع السابق.

(٢٧) راجع د. عادل محمود بدر: رسالة فى حالة الطفولة، دراسة وترجمة، ط١، دار الحضارة للطباعة. النشر والتوزيع بطنطا، ٢٠٠٠م.

القسم الأول

نص الرســـــــــــائل

١ - رسالة لغة موران(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

«ربى زدنى علماً»(٢)

حمداً لمبدع كل شىء، وفى الحقيقة، فإن جميع المخلوقات تتأهب للاعتراف بأن وجود الكل أو وجود كل الأشياء ليس مطلوباً إلا لكى تشهد «الجوهر»(٣)، وبارك اللهم على محمد المختار سيد أولاد البشر وآله وسلم.

ذلك أن واحداً من الأصدقاء المؤيدين، والذى يمم وجهه شطر الوجود الضعيف قد التمس منى وسألنى أن أكتب قليلاً من العبارات التى تشير إلى قواعد ونهج السلوك، ووعدنى بحفظها عن غير أهلها من الأشخاص - إن شاء الله - وكانت هذه العبارات أو الجمل حكايات تسمى «بلغة النمل» وبالله التوفيق.

الهوامش

(١) لغة موران: لغة النمل.

رسالة صوفية لشهاب الدين السهروردى فارسية الأصل ترجمها أوتو شبيس وختك إلى الإنجليزية فى كتاب ثلاث رسائل صوفية مع رسالتى صفير سيمرغ ورسالة الطير، وترجمتها جميعًا إلى العربية لأول مرة فيما يبدو، وترجمت المقدمات التى وضعها شبيس وختك للرسائل كلما كانت موجودة، وأثبت ذلك فى نهاية الرسالة. وكتاب ثلاث رسائل صوفية موجود تحت رقم ٤٢٤٥ س بدار الكتب المصرية قسم التسجيل والتواصى.

(٢) قرآن كريم: صورة طه آية ١١٣.

(٣) ترجم شبيس «سراوارست بالفارسية بمعنى Essence التى تعنى فى الإنجليزية النفس أو الروح أو الجوهر، وأرى أن ترجمتها بالجوهر أقرب إلى الحق، لأنها تدل على أن وجود الأشياء أو الأرواح فى عالم «الذر» قبل الخلق كانت من أجل مشاهدة كل الأرواح بأن الله هو الخالق وحده وهو الرب وحده، أى جوهر كل الوجود، وهو ما عرف بميثاق عالم الذر، عندما شهدت الكائنات بأن الله هو الرب وحده،﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾(سورة الأعراف، آية ١٧٢): فأصبح ذلك عهداً من الكائنات لله تشهد بربوبيته لها.

الفصل الأول

من أعماق الظلام برزت قافلة من النمل ذات عدد قليل - مطوقة الخاصرة - من كمائنها، واستقرت أولاً ثم هامت فى الصحراء لكى تحصل على قوتها. وبالصدفة كانت هناك بعض البراعم النابتة التى احتلت المنطقة لمشاهدتهم. وفى الصباح حيث قطرات الندى تتساقط على وجوه البراعم، سألت نملة منهم الأخرى: ما هذا؟ قال البعض «إن منبع هذه القطرات هو الأرض» وقال الآخرون: «إنها من البحر» وفى حالة احتدام الجدل نهضت وسطهم نملة حاذقة وقالت: «انتظروا لحظة (لتروا) إن الطريق المائل له جاذبية نحو أصله، وميل للالتحام بمنبعه. وكل الأشياء إنما تنجذب نحو اختيارها (أو لعل المقصود هو أنها تنجذب بمحض اختيارها، أو أن اختيارها يجذبها نحو أصلها). ألا ترون أن طين الأرض مقذوف تجاه مركز الأرض، لأن أصله حجرى ثقيل[1]، ولأن القاعدة هى: أن كل الأشياء تعود إلى أصلها[2]. إن الأرض حفرة ممتدة، والطين فى نهاية الأمر يهبط، وأى شىء تراجع للظلام الخالص يكون ظلامًا أيضًا لأنه مصدره. وعلى الجانب الآخر فإن النور الأبدى حقيقة تبدو أكثر وضوحًا بملاحظة الجوهر الشريف (الروح)، والله يحرم أى فرض منطقى فى الاتحاد. وكل ما يلتمس النور إنما جاء من النور.

وفى احتدام(*) المناقشة بين النمل ترعرع دفىء الشمس وازداد وبدأ الندى (ينفض ويتلاشى) من على وجه البراعم. وبعد ذلك جاءت النمل لتدرك أنها لا تنتمى للأرض (أى القطرات)، ورجحوا الهواء، كأنما هى تنتمى إليه. **﴿نور على نور يهدى الله لنوه من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس﴾**[٣] **﴿وإن إلى ربك المنتهى[٤]﴾** **﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾**[٥].

الهوامش

(١) فى الأصل الفارسى: سنكيست وفى الترجمة الإنجليزية: Stone وهى مقالة بالضبط لها طبقاً للمعجم الذهبى الفارسى العربى تأليف الدكتور: محمد التونجى.

(٢) إشارة إلى نظرية الفيض عند أفلوطين والتى تشكل جوهر ميتافيزيقا الوجود النورانى عند الشهاب السهروردى.

(*) مبدأ الطريق الصوفى يظهر فى هذه الفقرات، عندما يدرك الإنسان الحق أن أصله إلهى نورانى.

(٣) قرآن كريم: سورة النور آية ٣٤.

(٤) قرآن كريم: سورة النجم آية ٤٢.

(٥) قرآن كريم: سورة فاطر آية ٧٠.

الفصل الثانى

كانت هناك بعض السلاحف تمتلك وكراً على الشاطئ. وفى وقت ما كانوا يحدقون على البحر عند استجمامهم. وفى تلك الأثناء كان هناك طائر منقوش يلعب على سطح الماء كعادة الطيور، فكان يغطس أحياناً - ثم يظهر للعيان. تساءلت واحدة منهن: «أهذا المقبل هوائى أم مائى؟» ثم قالت أخرى: «لو لم يكن مائيًا فماذا عساه أن يفعل بالماء؟» ثم قالت ثالثة: «لو أنه مائى لما استطاع الحياة بدون الماء» ولقد قرر القاضى المخلص مادة الحكمة وهى: «لاحظه وانظر وفقًا لأموره فإذا استطاع الحياة بدون الماء فإنه لا يكون مائياً ولا محتاجًا للماء، وبرهان ذلك السمك فإنه عندما يترك الماء، فحياته لا يمكن أن تستمر. فجأة هبت عاصفة هوجاء فأثارت الماء، وعندئذ انطلق الطائر الصغير إلى الآفاق. إبان ذلك قالوا للقاضى: «إن رضاءنا يتطلب تفسيراً» فاقتبس القاضى قول أبى طالب المكى[1] قدس الله روحه - عن نبينا عليه الصلاة والسلام - من باب «الوجد والخوف» «حرفيًا ما يلى: «عندما أزال ترتيب العقل عنه ورفع عنه الكون والمكان»[2]، قال «فى حالة الوجد Extase زال المكان عن النبى، وأنه يقول عن حسن صالح (الحسن البصرى) فى باب المحبة» Affection ناظراً لمقام «الخلة»: «ظهر له العيان، فطوى له المكان».

والعظماء من البشر إنما يعتبرون الأهواء[٣] Passions من بين حجب التعقل وأن الجسم كالمكان. والحسين بن منصور يقول فيما يتعلق بالمختار عليه الصلاة والسلام «أنه أغمض العين عن الأين من الأنس[٤] ويقول أيضًا: الصوفى وراء الكونين وفوق العالمين» ويوافق الجميع على أنه طالما كانت الحجب موجودة لم تزل، فإن المراقبة لا يمكن أن تحقق شيئًا. والنفس التى تتم لهل المشاهدة إنما هى مخلوقة ومحدثة.

عندئذ صاحت جميع السلاحف: «كيف يمكن لماهية متمكنة فى المكان أن ترفع من المكان، كيف يمكن أن تتحرر من اتجاهاتها الستة؟ أجاب القاضى: إننى رويت القصة تفصيلاً من أجل هذا الغرض «عندئذ صاحت السلاحف» لقد عزلناك، أنت معزول «ثم قذفته بالطين وعادت إلى وكرها[٥].

الهوامش

(١) إشارة إلى كتابه: قوت القلوب.

(٢) إشارة إلى أن ملكة المعرفة والإتصال الصوفى هو الوجدان والحدس الذاتى وليس العقل. ودلك وثيق الصلة بما يأتى بعد ذلك.

(٣) ترجم شيبس كلمة «هواء الفارسية بكلمة "Passions" الإنجليـزية التى تعنى الآلام والأرق - وتترجم كلمة هوا هنا بمعنى الأهواء وذلك لصلة الآلام بالعلو الصوفى.

(٤) راجع أخبار الحلاج والطواسين للحلاج: تحقيق لويس ماسينون.

(٥) تعبير عن اصطدام الذات الصوفية اللامنتمية بمنطق المجموع ومفاهيمه، فالفرد له منهج ذاتى نابع من تجربته الوجدانية الفريدة التى تتناقض مع المفهوم العقلى للمجموع.

الفصل الثالث

فى قصر سليمان عليه الصلاة والسلام كانت جميع الطيور حاضرة ما عدا العندليب، لهذا فإن النبى سليمان قد عين طائراً كسفير من أجل أن يخبر العندليب «إنه من الضرورى أن يقابل كل منا الآخر». وعندما أرسل العندليب رسالة لسليمان عليه السلام فإنه لم يغادر عشه، ولكنه تحول إلى رفاقه قائلاً: «ان أمر سليمان عليه السلام فى هذه الحالة لم يكن كذباً، إنه وعد باللقاء. ولما كان عشنا لا يسعه، فإن اللقاء لا يمكن بالداخل، لو كان هو خارجه، وليس هناك طريق آخر لذلك.

فصاح شيخ بينهم «إذ الوعد يوم يلقونه» بالحقيقة والإعلان **﴿كل لدينا محضرون﴾**[1] **﴿وإن إلينا إيابهم﴾**[2] **﴿فى مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾**[3] يصبح حقيقة ويكون هذا هو الطريق: حيث أن عشنا لا يسع الملك سليمان فعلينا أن نترك العش ونذهب له، فأى مقابلة أخرى (سوف تكون مستحيلة).

ولقد سئل الجنيد رحمة الله عليه «ما التصوف؟» فأنشد هذا البيت من الشعر:

وغنى لى من القلب وغنيت كما غنى

وكنا حيثما كانوا وكانوا حيثما كنا[4]

الهوامش

(١) قرآن كريم: سورة يس آية ٣٢.

(٢) قرآن كريم: سورة الغاشية آية ٢٥.

(٣) قرآن كريم: سورة القمر آية ٥٥.

(٤) يرسم هذا الفصل جوهر الطريق الصوفى الذى يركز على الذهاب إلى الله، حيث يكون الصوفى وحده مع الله وحده، وحيث تصبح العلاقة بينهما علاقة وجد تنتهى بأن يجد الصوفى ربه فى كل مكان، إذ يصبح كل شىء إشارة عليه سبحانه. وفى غضون الفصل ينفى السهروردى مذهب الحلول Incarnation إذ الله تعالى لا يمكن أن يحل فى العبد.

الفصل االرابع

كان الملك كيخسرو يمتلك كوثراً لإظهار العالم، حيث كان يحب أن يبحث هناك. ولقد رأى الكون وأصبح عارفاً بالأشياء الخفية. ولقد صنع الكوثر، بواسطة عبد، على هيئة مخروط. وبعد ذلك وضعه بحيث يمكن فتحه وغلقه بطريقة آلية.

وعندما أراد رؤية أحد الأشياء المختفية فتح الغطاء. وعندما فتح جميع المعلقات فإنها لم تظهر، وعندما قام بإغلاقها ظهرت من الآلة الدوارة. وعندما كانت الشمس فى منتصف السماء وضع الكوثر فى مواجهتها، وعندما سقط ضوء الشمس عليها، فإن كل رسومات وخطوط العالم ظهرت هناك. **﴿وإذا الأرض مدت وألقت ما فيها وتخلت وأذنت لربها وحقت، يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾**[١]

﴿لا تخفى منكم خافية﴾[٢]، **﴿علمت نفس ما قدمت وأخرت﴾**.[٣]

شعر:

ولما سمعت من سيدى وصف كوثر جم

لقد كنت أنا نفس كوب جم لإظهار العالم

شعر:

وتكلموا عن كوب إظهار العالم

وملابسنا الصوفية هى ذاتها الكوثر القديم المدفون

وهذا من الجنيد «طوارق أنوار تلوح إذا بدت

فأضواء الليل الساطعة تلوح وتلمع عندما تظهر.[٤]

فعندما تظهر أضواء اليل الساطعة فإنها تلوح وتلمع».

الهوامش

(١) قرآن كريم: سورة الإنشقاق آيات: ٣، ٤، ٥، ٦.

(٢) قرآن كريم: سورة الحاقة آية ١٨ وهى فى الأصل الفارسى «لا تخفى منك خافية» وهى ناقصة «يومئذ تعرضون...»

(٣) قرآن كريم: سورة الإنفطار آية ٥.

(٤) يشير هذا الفصل أن الذات الصوفية الحقة تنعكس عليها أنوار الحقائق الخفية.

الفصل الخامس

شخص ما يصبح صديقًا لأحد ملوك جنوه قال له «كيف أراك؟ أجاب هو إذا أردت أن تحظى بميزة رؤيانا، ضع بعض البخور فى النار وألقى بعيداً بقطع الحديد الموجودة فى المنزل، والمعادن السبعة التى تنتج صوتاً وضوضاء. **﴿والرجز فأهجر﴾**(١) وأمحو كل شىء يسبب ضوضاء فى ثبات ورقة **﴿واصفح عنهم وقل سلام﴾**.

ثم أنظر إلى الشباك بعد الجلوس فى دائرة واحرق البخور، عندئذ.

أما الآخرون: لغيرهم مثل السؤ:(٢)

سألوا الجنيد(٣) رحمه الله: «ما التصوف؟» فأجاب «هم أهل بيت لا يدخل فيه غيرهم». والخواجة أبو سعيد الخراز رحمه الله قال(*):

وقامت صفاتى للمليك بأسرها

وغابت صفاتى حين غبت من الحبس

وغاب الذى من أجله كان غيبتى

فذاك فنای فافهموا يا بنى الحس

وفى رده على واحد قال هذا البيت:

أتيه فلا أدرى من التيه من أنا

سوى ما يقول الناس فيّ وفى جنس

وقال أحد الصوفية العظماء «اقطع العلائق وجرد من العوائق حتى تشهد رب الخلائق»، وقال «عندما تفعل ذلك فى جميع أحوالك» **﴿أشرقت الأرض بنور ربها وقضى بينهم بالحق﴾**[٤] **﴿وقيل الحمد لله رب العالمين﴾** (نفس الآية) سلام على تلك المعاهد إنها شريعة وردى ومهب شمالى»[*].

الهوامش

(١) قرآن كريم: سورة المدثر آية ٥.

(٢) وردت هكذا فى الأصل أما الآية القرآنية فهى «للذين لا يؤمنون مثل السؤ..» آية ٦٠ من سورة النحل وليست الآية ٦٢ كما ذكر شبيس وخـتك ص ١٨ من الترجمة الإنجليزية.

(٣) الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد القواريرى ولد على الأرجح حوالى ٢١٥هـ، ٨٣٠م في بغداد وشب فيها، وأصل أسرته من نهاوند، كان ابن لأخ السرى السقطى (المتوفى ٢٥٣هـ) وكان تلميذه كما تتلمذ على الحارث المحاسبى وأبى اليزيد البسطامي، وكان صوفياً متكلماً ولقب «بسّيد الطائفة» و «طاووس العلماء» وكان صوفياً يقول: «يفضل صفاء النفس على الإغراق فى الصوفية»، وكان متكلماً يقول: «بأن معرفة الله لا تأتى إلا بطريق العقل» وتوفى حوالى ٢٩٨هـ ٩١٠م فى بغداد. انظر فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربى ج٢ ص ٤٥٤ ترجمة د. محمود فهمى حجازى، د. فهمى أبو الفضل، وكتب ماسنيون: بحث فى أصول المصطلح الفنى للصوفية المسلمين باريس ١٩٢٢ ص ٢٧٣، ومجموعة نصوص ص ٤٩ ،قارن: د.عادل محمود بدر، خطاب الهوية فى رسائل الجنيد الصوفية، دار المصطفى للطباعة والنشر بطنطا، ط١ ، ٢٠٠٣م.

(*) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، أصله من بغداد، ولا نعلم عن حياته إلا القليل، وتتفق المصادر على أنه أول من قال بالرأى فى «الفناء والبقاء» ويقال أن كتابه المسمى «بكتاب السر» قد أحدث لجبا فى بغداد، فاضطر للرحيل أول الأمر إلى بخارى ثم إلى القاهرة «وفيها التقى بذنون المصرى والجنيد» وتوفى بالقاهرة ٢٧٩هـ أو ٢٨٦هـ وله كتاب يسمى «بالصدق» حققه آربرى وترجمه إلى اللغة الإنجليزية، ثم حققه د. عبد الحليم محمود بعد ذلك وله كتاب «الصفات والضياء»:... الخ أنظر ماسينون بحث فى أصول المصطلح الفنى للصوفية المسلمين ص ٢٧٠-٢٧٣، ومجموعة رسائل أو نصوص خاصة بالتصوف الإسلامى ص ٤٢ وانظر فى ترجمته طبقات الصوفية للسلمى ص ٢٢٨، ٢٣٢ طبعة ليدن، حلية الأولياء للأصفهانى ج ١٠ ص ٢٤٦، ٢٤٩، شذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ١٩٢، ١٩٣ وانظر فؤاد سزكين: تاريخ

الفصل السادس

فى زمن ما انقلبت بعض الخفافيش بعداء نحو الحرباء، وأصبح الحقد بينهما صارخًا، إذ انتهك النزاع بينهما الحد. وعندما غطت ظلمة الليل سطح القبة الزرقاء، ولما ذهبت الشمس للغروب، قررت الخفافيش فى اجتماعها وضع محاولة ضد الحرباء وأخذها أسيرة مثل الجنود، وذلك من أجل عقابها وفقاً لرغبة فى قلوبهم، ولينتقموا منها قتلاً.

ولما حان وقت تدبيرهم خرجوا وسحبوا الحرباء الفقيرة إلى منزل محننتهم بمساعدة ومعاونة واحد آخر، واحتفظوا بها أسيرة لتلك الليلة. وفى الصباح قالوا ما هو أسلوب عقاب هذه الحرباء؟ فوافقوا كلهم على قتلها، ثم استشاروا واحداً آخر على الطريقة (طريقة العقاب) واتفقوا على أنه لا عقاب لها أسوأ من النظر إلى الشمس.

وتمنت الحرباء من قلبها هذا الموت، وابتهلت إلى الله أن يحدث:

والحسين بن منصور الحلاج يقول:

أقتلونى يا ثقاتى ... فإن فى قتلى حياتى

وفى حياتى موتى ... وفى موتى حياتى[1]

وعندما أشرقت الشمس ألقوها خارج منزلهم التعس Misfortun من أجل تعذيبها بأشعة الشمس. هذا العذاب كان يفعمها نشاطاً، وكان يمدها «بعدم التفكير فى ذلك الذى ذبح Slain فى الله، فصار شهيداً **﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾**[٢].

وفى الحقيقة أن الخفافيش لو أدركت كم من اللطف نعمت به تلك الحرباء، وكم من الخطأ قد ارتكبو لأنها (أى الحرباء) قد أفقدتهم متعتهم، فإنهم سيموتون غضباً. وأبو سليمان الدارانى[٣] يقول: «لو علم الغافلون Headless ما فاتهم من لذة العارفين لماتوا كمداً»[*].

الهوامش

(١) ديوان الحلاج: ص ١٠٦ تحقيق ونشر ماسينون وترجمه للفرنسية سنة ١٩٣١م.

(٢) قرآن كريم: سورة آل عمران (٣) آية ١٦٩ وذكر شبيس خطأ أنها الآية ١٦٣.

(٣) هو أبو سليمان عبد الرحمن الداراني ولد في ١٤٠هـ وتوفي ٢١٥هـ، ولد في واسط وتركها حوالي ١٨٠هـ واستقر في دراية. ولقد جمع تلميذه أحمد الهواري كتب أستاذه وصنفها بعد موته. انظر ماسينون أصول المصطلح الفني، ص ١٩٧.

(*) يشير الفصل السادس إلى تفرد الصوفي وصراعه مع العامة، وتضحيته في سبيل الألوهية، وإفناء كل التعينات الحسية التي تعوق سبيل الصوفي المتفرد للوصول إلى الحق، ذلك المحو الذي لا يبلغ جوهره إلا بالموت في سبيل الحقيقة، ذلك الموت الذي تتحقق معه أعلى صور اللذة للذات الصوفية، وهو تصوف الحلاج وطريقه وكذا السهروردي.

الفصل السابع

ذات مرة سقط هدهد وهو فى طريقه بين الجن وحط فى عشهم. ولقد عرف الهدهد بتطرفه ونظره الثاقب. أما الجن فقد كانت متبلدة الذهن، كما فى القصة التى تروى ولايتهم والمعروفة جيداً عند العرب. ولقد قضى الهدهد الليل فى عشهم وسألوه عن كل أخباره. وفى الصباح جهز الهدهد نفسه للرحيل وقرر الذهاب. عندئذ قالت الجن «يا تعيس ما هذا المجد الذى قدمت؟ هل تسافر فى النهار؟ أجاب الهدهد: أهذا شىء غريب؟! كل التحركات تتم فى النهار «قالت الجن: ربما تكون قد جننت كيف يستطيع أحد رؤية شىء فى النهار المظلم عندما تميل الشمس نحو الغروب؟» أجاب هو: «إنها تماماً العكس. فعندكم كل أضواء هذا العالم تأتى خلال ضوء الشمس. وجميع الأغراض المضيئة إنما تستمد ضوءها منه. لقد سموها عين الشمس لأنها مصدر النور».

لقد أجبروه (ليشرح) كيف يمكن لأى شخص أن يرى شىء فى النهار فأجاب: «عند تخيل الأشياء، فإننا نربطها بأنفسنا، وجميع الأشخاص يرون فى النهار ويعاينون، أما رؤيتى فتكون وأنا فى عالم المشاهدة عندما تزال عن عينى كل الأقنعة. وعلى الرغم من شكوكى، فإننى أدرك لمعان الأسطح عن طريق إلهامى.

ولقد بدأت الجن فى العويل - عند سماع هذه القصة - وأحدثوا جلبة وقال أحدهم للآخر: «إن هذا الطائر يؤكد حدة ذهنه خلال النهار على حين أن هناك فرض مبدئى بالعمى» وفى الحال هاجموا عيون الهدهد بمناقيرهم ومخالبهم وسبوه وأطلقوا عليه إسم «واحد يرى خلال النهار» (فلأن الجن لا ترى نهاراً، إذ تختلف طبيعتهم عن طبيعة الهدهد لذا هاجموه لأنهم لم يتخيلوا وفق طبيعتهم أن يرى أحد نهاراً، هذا هو حال الصوفى أو الموجود الفرد مع العامة) - لأن غباؤهم كان غشاوة لهم. إنهم قالوا: أنك إذا لم تتب فهناك خوف من موتك، فكر الهدهد: «إننى إذا لم أنسحب فإنهم سوف يقتلوننى لأنهم غالباً ما جرحوا عينى، والموت والعمى سوف يأتيان متتابعان» فتلقى الإلهام Inspiration «خاطب الناس على قدر عقولهم» وعلى الفور أغلق عينيه وقال: «هنا لأتى معكم فإننى أعمى؟! ولما وجدوا أن الأمور كذلك - توافقت معهم - فقد أمسكوا عن الهجوم والخفقان ولقد توصل الهدهد إلى العرض (الجارى بين الجن) «إفشاء السر الإلهى كفر، وإفشاء سر القدر معصية، وإعلان السر كفر».

وحتى وقت الرحيل تعود الهدهد العمى بصعوبات بالغة وهو يقول:

«فى مرات عديدة قلت أنى سأفشى السر

كلما كانت هناك فى العالم أسرار

ولكن بعيداً عن الخوف من السيف وصفعان الرقبة

هناك آلاف الأربطة تعقد لسانى

عندئذ كان حزيناً Distressed فى نفسه وقال «إن فى بيت حبيبى لعلمًا جمًا لو أجد له حمله «لو كشف الغطاء ما أزددت يقيناً» والآية

تقــول ﴿ألا يسجدوا لله الذى يخرج الخبء فى السموات والأرض﴾[1].

﴿وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلى بقدر معلوم﴾[2](*).

الهوامش

(١) قرآن كريم: سورة النمل آية ٢٥ .

(٢) قرآن كريم: سورة الحجر رقم (١٥) آية ٢١ ولقد ذكرها شبيس خطأ أنها الآية ٢٧ .

(*) يشير الفصل السابع إلى الهوة التى تفصل بين منهج الذات الصوفية والواقع، وأنه بمنهجه الوجودى وأفكاره الذاتية غريب فى وسط الوجود - في - العالم. هو هذا التناقض الذى يوقعه فى أحبال الهجوم الذى ينتهى بقتله لمخالفته آراء الظاهر وهى حالة صاحبنا، فهناك تناقض بين منهج الحقيقة الباطنة، ومنهج العقل الظاهر، وهو يشير إلى أن الإمساك عن إفشاء الحقيقة الذاتية واجب فى بعض الأحيان، وإن كان هذا هو رأى الظاهر دوماً. والفصل يؤكد على الصراع الرهيب بين الذات الصوفية المفردة والمجموع، تلك الذات التى تشرب الحقيقة من عين الأبدية، وتلك هى مأساة الحلاج والسهروردى معاً.

الفصل الثامن[1]

امتلك ملك حديقة لم تخل أبداً من الرياحين الحلوة والخضرة وأماكن المتعة فى كل فصول السنة الأربعة. كانت الجداول العظيمة تجرى هناك، وأنواع مختلفة من الطيور تبعث ألحاناً مختلفة على جانبى الأفرع. وكل لحظة تخطر للعقل، وكل جمال يمكن أن يتصوره خيال، كان موجوداً فى تلك الحديقة، وفوق كل ذلك كان هناك عدداً من الطواويس متطرفة فى جمالها ودماثتها ورقتها حيث ولدت ونشأت هناك، وفى يوم نادى الملك طاووساً منها وأمره أن يخيط جلده حيث لا تظهر ألوان ريشه وتصبح مرئية، ولم يستطع ملاحظة هذا الجمال على الرغم من أنه كثيراً ما حاول - وطبقاً لأوامره الملكية وضعت سلة عليه فى الحديقة والتى لم يكن بها سوى فتحة واحدة وضعوا من خلالها حبة دخن بغرض إحكامه وتدبير رزقه. ومرت أوقات ونسى الطاووس Peacock نفسه، والمملكة والحديقة والطواويس الأخرى، ونظر إلى نفسه فلم يستطع رؤية أى شيء ما عدا الجلد القذر البالى، والسكنى المظلمة الغير مستقرة.

واقتنع الطاووس بذلك وأيقن بعقله أنه ليست هناك من أرض أكبر من قاعدة تلك السلة، ولذا فقد أيقن أنه إذا ما حاول أى فرد أن تكون

له متعة ومنزل وقداسة خلف ذلك (عالم السلة أو الكهف) فإنها ستكون بدعة مطلقة وتخبط كامل وجهل خالص (أى أنه ليس وراء عالم السلة شيء). ولكن على الرغم من ذلك، فكلما هبت ريح واستقبل رائحة الأزهار والأشجار والورود والبنفسج والياسمين والرياحين المختلفة، خلال تلك الفتحة، فإنه كان يجد متعة غريبة. عندئذ اضطرب داخله وجرب متعة الطيران، وشعر برغبة فى داخله، ولكنه لم يعرف من أين جاءت هذه الرغبة، ورغم تلك فلم يرى نفسه سوى جلد، وأن العالم لا يتعدى السلة، وأن الطعام لا يتعدى حبة الدخن. لقد نسى كل شيء.

ولكنه فى بعض الأحيان وعند سماعه أصوات الطواويس، وألحان الطيور الأخرى فإن رغبته وهواه أصبحا واضحين، ولكنه لم يصبح عليمًا خلال أصوات الطيور أو هبوب نسمات الصبا أو همسات الصباح.

وفى يوم ما استمع إلى ما يلى:

هبت عليَّ صبا يكاد يقول

إنى إليك من الحبيب رسول

ولفترة طويلة ظل متأملاً رائحة النسمات الحلوة، ومن أين تأتى هذه الأصوات الشجية:

يا أيها البرق الذى تلمع

من أى أكناف الحمى تسطع

ولم يستطع أن يفهم أسباب السعادة التى تعتريه خلال تلك الأوقات:

ولو أن ليلى العامرية سلمت

عليَّ ودونى تربة وصفائح

تسلمت تسليم البشاشة أوزقاً

إليها صدى من جانب القبر صائح[٢]

كان جهله يرجع إلى نسيانه[٣] لذاته ووطنه **﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾**[٤] وفى كل وقت كان يأتيه ريح أو صوت من الحديقة، كان يشعر معه برغبة دون تعقل أو تبصر بسببها:

سرى برق المعرة بعد وهن فبات برامه[٥] يصف الكلالا

شيماً ركباً وأفراساً وإبلاً وزاد فكاد أن يشجو الرحالا[٦]

وظل على هذه الحالة عدة أيام حتى أمر الملك فى يوم بأن أحضروا الطائر وأطلقوه حراً من السلة ومن الجلد، **﴿إنما هى زجرة واحدة﴾**[٧] **(فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون)**[٨]، **﴿وإذا بعثر ما فى القبور وحصّل ما فى الصدور إن ربهم بهم يومئذ لخبير﴾**[٩].

وعندما أصبح الطاووس خارج الحجب التى رأها: «نفسه فى الحديقة، ألوانه، الحديقة، الأزهار، الأشكال، إمتداد العالم، القدرة على المشى والطيران، أصوات وألحان الطيور الأخرى»، فإنه قد ظل مندهشاً حول خوفه وحسرته، وشعر بالأسف **﴿يا حسرة على ما فرطت فى جنب الله﴾**[١٠] **﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾**[١١] **﴿فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾**[١٢] **﴿كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون﴾**[١٣].

الهوامش

(١) هذا الفصل يشير كيف أن الإنغماس فى الوجود الحسى وتزعاته انما يبعد الموجود عن وجوده الأصيل، فيفقد ذاته، وفقدان الذات يعنى تموضعها وضياعها فى قبضة الوجود - فى - العالم وبالتالى بعدها عن وجودها النورانى الأصيل. ولذا فعلى الذات أن تنتبه إلى نبض الإشارات الإلهية - الموجودة فى كل لمحة من لمحات الوجود، وأن تسمع نداء الضمير الهامس فى داخلها، فهو صوت نداء الله للإنسان من أجل العودة إلى الذات وامتلاكها وبالتالى الوصول إلى الحقيقة.

(٢) ورد فى ديوان مجنون ليلى.

(٣) يؤكد السهروردى هنا على أن معرفة الذات هى الطريق الموصل، إلى الحقيقة الإلهية، بمعنى أن الحقيقة لن تصبح كذلك بالنسبة إليها إلا إذا قصدت إليها بوجد وعاطفة، فمبدأ المعرفة بالحقيقة ومعانقتها هو معرفة الذات بوصفها نوراً إلهياً.

(٤) قرآن كريم: سورة الشورى رقم ٥٩ آية رقم ٢٠.

(٥) برامه: اسم مكان.

(٦) الأبيات وردت فى ديوان أبى العلاء المعرى «سقط الزند» طبعة القاهرة ١٣٠٣هـ، ص٢٣.

(٧) قرآن كريم: سورة النازعات آية ١٣.

(٨) قرآن كريم: سورة يس آية رقم ٥١.

(٩) قرآن كريم: سورة العاديات آيات ٩، ١٠، ١١.

(١٠) قرآن كريم: سورة الزمر آية ٥٦.

(١١) قرآن كريم: سورة ق آية ٢٢.

(١٢) قرآن كريم: سورة الواقعة آيات ٨٣، ٨٤، ٨٥.

(١٣) قرآن كريم: سورة التكاثر آية ٣، ٤.

الفصل التاسع[1]

تحدثت كل النجوم والكواكب إلى إدريس (عليه السلام) لقد سأل القمر «لماذا يقل ضوؤك أحياناً، ويزداد أحياناً أخرى؟ فأجابه: «اعرف أنت! إن جسمي أسود ولكنه لامع، ولا أملك ضوءاً، ولكن عندما أكون مقابلاً (مواجهًا) للشمس بنسبة ما من المقابلة، تعادل نورها، فإن نورها يظهر على مرآة جسدي كمثل أشكال الأجسام التي تظهر على المرآة». وعندما جئت للمواجهة الكبرى تقدمت من الدرك الأسفل للقمر الجديد إلى ذروة القمر الكامل، فسأله إدريس «كم من الصداقة بينك وبينها؟ أجابه القمر: «إلى حد ما بحيث أنني إذا نظرت إلى نفسي وقت المواجهة رأيت الشمس بسبب صورة الشمس الجلية عليَّ، حتى أن كل حنو Smppthness لسطحي ولمعان لوجهي اختلط بنورها، ولذا فإنني كلما نظرت إلى نفسي رأيت الشمس في كل وقت، ألا ترى لو أن مرآة وضعت أمام الشمس، فإن الشمس ستبدو عليها؟ ولو فرضنا أن مرآة قد امتلكت عيوناً - بأمر إلهي - ونظرت إلى ذاتها في مواجهة الشمس فإنها لن ترى، ولكنها سوف تقول «أنا الشمس» لانها لن ترى في ذاتها شيئًا سوى الشمس. وإذا قالت: «أنا الحق» أو «سبحاني ما أعظم شأني»[2] فعذرها يجب أن يقبل، حتى توهمت «لما دنوت أنك أني».

الهوامش

(١) فى هذا الفصل يصور السهروردى نهاية طريق العشق والوصول إلى الله ومعاينة الحقيقة بعد العروج الصوفى حيث تنطق الذات الصوفية الوالهة بلسان الحق على لسانها وتحدث الإحالة بين الذات الناسوتية والذات الإلهية حيث يخلع (الأنا الإلهى) صفاته على (الأنا الناسوتى) فيصبح عبداً ربانيًا فى مقام «كن» وذلك وثيق الصلة برسالة كلمات ذوقية ونكتات شوقية، ما جاء فى المخطوطة رقم ١٨٩ تصوف تيمور، ٣٩٩ حكمة وفلسفة (رسالة فى التصوف للسهروردى) وفيها يتحدث السهروردى يتحدث صاحبنا عن تدرج القمر من حضيض الهلالية إلى أوج البدرية حتى يهتف «أنا الشمس» وهو نفس المضمون.

(٢) الأولى قولة الحلاج والثانى لأبى يزيد البسطامى. انظر ماسينون: بحث فى نشأة

الفصل العاشر

إذا فرضنا وجود شخص يعيش في منزل، وكان المنزل في اتجاه ما، فإنه يكون أيضًا في اتجاهه. وهذا يستلزم نفي الجهة في هذا السبيل «فرغ لي بيتًا»، أنا عند المنكسرة قلوبهم، فالله حر من الاتجاه والمكان. إن فرض المعارضين خاطئ أعني، «فعلى قدر أهل العزائم تأتي العزائم». و﴿**كل شيء في البيت إنما يشابه أرض الله، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾[1] وأبداً لا يمكن أن يكون البيت وأرض الله شيئاً واحداً[2].

الهوامش

(١) قرآ كريم: سورة الشورى آية ١١ وذكرها شبيس خطأ أنها الآية ٩ من صورة رقم ٤٢.

(٢) الفصل العاشر ملخص جداً، والأشياء الممنوحة فيه ضرورية لأثر تطور أفكار السهروردى، وهو مكتوب من أجل دحض آراء أولئك الذين يقيدون الله فى الاتجاهات أو يجعلون له اتجاهاً. فهم يقولون إن المعرفة الإلهية - وليس الله ذاته - حاضرة فى كل مكان. وطبقاً لقول السهروردى فإنهم يكونوا قد أنزلوا الله تعالى من مكانه اللانهائى أو عرشه. إن السهروردى يقابل حججهم قائلا: «إن الله لا يوجد فى مكان، وإنه ليس له اتجاهات لأن الذى يعيش فى منزل يكون له اتجاهات لأن المنزل له اتجاهات». ولقد برهن بالبرهان السلبى طبقًا للقول «فرغ لى بيتًا أنا عند المنكسرة قلوبهم» وهم فوق ذلك إنما ينكرون خلاف أولئك حول «أن كل الأشياء فى المنزل تشابه أرض الله» والتى عبر عنها بقوله على قدر أهل العزائم وطبقاً للآية القرآنية «ليس كمثله شىء» واشتمل ذلك على أن المنزل وسيد المنزل ليسا واحداً وتبع هذا الاستنتاج أن الله حر من المكان والاتجاه. وحرية الله مرتكزة أيضاً مع توجيه الصوفى.

الفصل الحادى عشر

كل ما هو نافع وجذاب يكون سيئًا، وكل ما هو قناع فى الطريق يصبح علامة على كفر الرجال. إن تكون راضيًا بالنفس خلال ما تطلبه وتفعله فذلك ضعف ووهن فى ممر السفر (الصوفى). وإن تكن مسرورًا بنفسك فهذا هو الباطل Vanity، مع أنه فى حساب الحقيقة، فإن تحويل وجهك تجاه الله كلية هو التحرر[1].

الهوامش

(١) إنه يدعو إلى محو كافة التعينات الحسية لتصل إلى الإيمان فالإيمان الحق مرتبط بمحو الحس، وخلال ذلك لا يكون المرء راضياً عما فعل بل قلق على نتيجة أفعاله، لأن لكل مرحلة تعيناتها التي يجب محوها... هذا المحو الذي يصل بالذات الصوفية في منتهاها إلى الحرية الحقة.. التي تعني أن يكون الصوفي وحده كلية مع الله وحده.

الفصل الثانى عشر

وضع أحد الحمقى ضوءاً أمام الشمس ثم قال: «يا أمى، الشمس جعلت أضواءنا مرئية» فردت: «فلو أنها انطلقت من المنزل، خاصة بالقرب من الشمس، فلن يبقى شىء وسوف تتلاشى الأضواء وبريقها»، ولكن عندما يرى شخص شيئًا كبيراً فإنه سيكون شيئًا ضئيلاً بالمقارنة معه. والشخص الذى يطرق منزلاً من خيوط الشمس لا يمكنه أن يرى شيئاً مع أن المنزل منير **﴿كل من عليها فإن ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾**[1] «لا كل شىء ما خلا الله باطل»[2] و«هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم[3]»(*).

تمت رسالة لغة موران

بحمد الله تعالى

الهوامش

(١) قرآن كريم: سورة الرحمن آية ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) شعر لبيد الجاهلي وبقية البيت هو «وكل نعيم لا محالة زائل».

(٣) قرآن كريم: سورة الحديد آية ٣ .

(*) وهذا الفصل الثاني عشر يؤكد حقيقة بقاء الله أبداً، فهو وحده الباقي وكل شيء عارض.

٣ - رسالة صفير سيمرغ[١]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة

حمداً لواهب الحياة ومبدع الموجودات والصلاة والبركة على سيد الأنبياء، وصاحب النبوة الظاهرة، وسيد الشريعة الكبرى، والهادى للطريق الأمثل، محمد المصطفى عليه الصلاة والسلام. أما بعد: فهذه مجموعة من الجمل القليلة كتبتها عن حالات إخوان التجريد (والعزلة) ووصف ذلك حددته فى قمسين:

القسم الأول: عن البدايات

والقسم الثانى: عن النهايات

وهذه الرسالة سميتها «صفير سيمرغ» ذلك الذى لا يملك لساناً أو لغة، وبقاؤنا هو من أجل إعطاء مقدمة عن أحوال ومسائل هذا الطائر الجدير بالاحترام وكذلك إقامته: فهو طائر مشرق العقل يظهر لأى إنسان يذهب إلى جبل قاف فى فصل الربيع، وهو يعتزل عشه وينتف ريشه بمنقاره عند ربك كألف سنة مما تعدون[٢] وهذه الألف من السنين تصبح فى عيون أهل الحقيقة مثل فجر يبزغ من الشرق حيث المملكة الإلهية - فى هذا الوقت يصبح السيمرغ موقظاً للغافلين. إن إقامته فى جبل قاف[٣]. وملاحظته تصل للجميع، على

الرغم من قلة سامعيها. فالجميع معه، والجميع ليسوا معه، كما يقول الشاعر:

أنتم معنا ولم تكونوا لنا

وأنتم روحنا ولذا فأنتم محجوبون

وظله هو الرعاية الروحية للمعذبين الذين وقعوا فى نير دوامه أمراض الضمور والاستسقاء، وهو يفيد مرضى الجذام وينزع ألوان الأسى المختلفة. ويطير السيمرغ بلا حركة، ويحلق بلا سفر، كما أنه يقترب متخطياً حواجز البعد. ولكنى أعرفك، تلك هى جميع الألوان فيه على الرغم من عدم تلونه، وعشه فى الشرق والغرب أيضًا لا يخلو منه أبداً. وتحتل كل هذه الحالات مكانها بداخله وهو - فى ذات الوقت - حر منها جميعًا، فكلها تملؤه وهو فارغ منها جميعًا. وتنبثق كل العلوم من ملاحظة ذلك الطائر. وفوق هذا كله فإن كل الآلات الموسيقية مثل الأرجون (الآلات الموسيقية العجيبة) وغيرها قد اشتقت من صوت ذلك الطائر كما يقول الشاعر:

لأنك لن ترى سليمان أبداً

فكيف تعرف لغة الطيور

من النار طعامه، ولو أن واحداً ربط ريشة مع إغفاله لتلك الريشات الموجودة على جناحه الأيمن، عندئذ تبتعد النار، فإذا شاهد (شخص) ذلك، فإنه يطلب برهاناً أمام النار. إن الصباح المنسم إنما يأتى من تنفسه، ولذا فإن المحبين يروون له أسرار قلوبهم وعقولهم، وجميع الأشياء المكتوبة هنا مخفية (يقصد أن ما هو مكتوب هنا يختلف عما هو كامن فى الباطن) عما هو كامن فى الصدر، وجزءاً منها يعتبر موجزاً لحسابه وملاحظته.

الهوامش

(١) السيمرغ الصوفى: إشارة إلى روح القدس (أنظر. د. عبد الرحمن بدوى فى شخصيات قلقة) ورسالة صفير سيمرغ هى ضمن كتاب ثلاثه رسائل صوفية للسهروردى والذى صنفه وترجمه إلى الانجليزية شبيس وختك وهذه هى ترجمتى العربية. (أنظر أيضا مادة سيمرغ الموسوعة الإسلامية (دائرة المعارف الإسلامية مادة سيمرغ).

(٣) قرآن كريم: سورة الحج آية ٤٧.

(٣) جبل قاف: في بغداد.

C.F. Encyclopaedia of Islam, S.V. Qaf and Hibbatudinash-shahrstani, Jabal Qaf. Baghdad, 1346. From Spies, and K. on Three Treatises., P.28.

أولاً: القسم الأول: في البدايات
الفصل الأول: في فضيلة هذا العلم علي جميع العلوم

من جميع الجهات يمكننا القول أن المعلوم الشريف (أى علم القلب الشريف) له الأفضلية على العلوم الأخرى لأكثر من سبب.

أولا: لأن المعلوم (بالنسبة للقلب) سيكون أرفع وأكثر بروزاً، وعلى سبيل المثال فصياغة الذهب تكون أفضل من صنع - حزمة سروج - ببراعة، ذلك يفضل بالنسبة للذهب والأشياء الأخرى كالخشب والصوف.

ثانياً: لأن حجج هذا العلم أقوى من أية حجج للعلوم الأخرى.

ثالثًا: لأن العمل فى تلك المسألة سيكون أكثر خطورة وأعظم ميزة، وبالمقارنة مع العلوم الأخرى نجد أن جميع أدلة الأفضلية وعلامات الترجيح موجودة فى هذا العلم. وبملاحظة «المعروف» و«المعلوم» يبدو أن هدف هذا العلم هو الحقيقة، وأنه من غير الممكن مقارنة الأشياء الأخرى الموجودة بجلال هذا العلم وعظمته. وبالنظر إلى تحقيق الدليل وتأييد البرهان، فإنه من الراسخ أن المشاهدة أقوى من الجدل[١].

وعلماء الكلام يعتقدون، أنه مما يتفق مع الشرع، أن الحق تعالى

سوف يعطي الإنسان العلم الضروري عن صفاته ووجوده، ولأن ذلك (علم) شرعي، فاكتساب معرفة من هذا النوع يقيناً أرفع من تلك المعرفة التي تتطلب حمل مشاكل الملاحظة وجهود التعقل، والهبوط إلي مواقع الشك وإقامة الشكوك. وأحد الصوفية سئل مرة، ما الدليل على وجود الصانع؟ أجاب: «بالنسبة لي لقد أغنى الصباح عن المصباح، وواحد آخر من الصوفية قال أيضًا «أن المظهر الخارجي للفرد الذي يبحث عن الحقيقة من خلال ألوان الجدل يكون مثل الباحث عن الشمس بواسطة المصباح، ولأن علماء الأصول قد قبلوا ووافقوا على أن الحق تعالى - في العالم الآخر سوف يوهب الإنسان إدراك الكشف ليرى الله تعالى بلا واسطة، بلا جدل، بلا برهان وتنبه، وبلا اعتبارات مع أهل الحقيقة. وطبقًا لهذه المبادئ تنشأ إدراكات من هذا النوع في قلب الإنسان لكي يراه (الله تعالى) في هذا العالم بدون أي توسط أو برهان. وذلك طبقًا لما يقول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - رأى قلبي ربي، وعليّ - كرم الله وجهه - يقول: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً». وليس مناسباً هنا تفصيل الأسرار المحجوبة في مثل هذا المقام وينظرنا إلى الأهمية - فما من شك - أنه بالنسبة للإنسان، ليس هناك أكثر من السعادة العظمى. وبالأحرى فلا يمكن بحث جميع المطالب في رسالة مختصرة. أما أعظم معاني النجاح فتكون في المعرفة. ولذلك فإنه من كل النواحي يثبت لنا أن المعرفة (الصوفية) أرفع من كل المعارف.. والجنيد[٢] - رحمة الله - قال: «لو أنني أعرف - أنه في هذا العالم - تحت السماء يوجد علم أشرف من تلك المعرفة التي عاينها المحققون، لشغلت نفسي بشرائه، وكنت قد اجتهدت لإيجاد أفضل الطرق حتى أفوز به».

الهوامش

(١) يحاول السهروردى هنا أن يوضح أن المعرفة الصوفية تستخدم المشاهدة وتنبذ الدليل العقلى والبرهان المطلوب للعلوم الأخرى لأن المشاهدة أقوى من الدليل والبرهان إذ هى حدس من مباشر.

(٢) سبقت ترجمته فى لغة موران.

إن البرق الأول، ذلك يأتى لأرواح المحققين (أهل الحقيقة) من حضرة الربوبية، إنما يكون عبارة عن عوارض وطوالع (لوائح وبوارق)، وتلك الأنوار التى تسقط على روح الصوفى السالك، من عالم القدس (العالم الأبدى)، إنما تكون مبهجة. إنها تتدفق مثل هذا: برق خاطف يلمع فجأة ويختفى فجأة **﴿وهو الذى يريكم البرق[1]﴾** ومن وجهة النظر الثانية فإن البروق الخاطفة تشير إلى «أوقات» [2] أهل التجريد، والصوفية تسمى العوارض «بالوقت» ولذا وجدنا أحد الصوفية يقول: «الوقت أمضى من السيف» وقالوا أيضا: «الوقت سيف قاطع»، وفى كتاب الله تعالى إشارات عديدة على ذلك كما قال: **﴿يكاد سنى برقه يذهب بالأبصار﴾**[3] وسئل أبو بكر الواسطى [4]، من أين يأتى انزعاج بعض الناس عند سماعهم للموسيقى؟ «فأجاب: «هناك برق يظهر ثم يختفى»واستشهد بهذا البيت:

خطرت فى القلب منها خطرة خطرة البرق ابتدا ثم اضمحل

ويقول الله تعالى فى كتابه الكريم: **﴿ولهم رزقهم منها بكره وعشيا﴾**[5] ولا تأتى هذه البروق فى كل الأوقات - أى لا تكون ثابتة

ـ إنما هى تخطر وتعترض فى أوقات (غير محددة) وعندما تزداد رياضة الزهد Ascetic ، فإن البوارق تأتى غالبًا أكثر، حتى تصل إلى حد معين. «عندئذ: فعندما يمعن الإنسان فيها نظره، فإنه يرى بعض أحوال العالم الآخر. وفجأة تصبح هذه البوارق الخاطفة These dazzling lights متتابعة، (وربما بعد تأثيرها) وكما هو معروف فإن النبى عليه الصلاة والسلام يقول فى شرح هذه الحالة: «إن لربكم فى أيام دهركم نفحات رحمته فتعرضوا لها». وفى وقت الفتوح، فإن المحب السالك يبحث عن مساعدة الفكر اللطيف والذر الخالص، ضد الرغبات الشهوانية، من أجل استرجاع واستعادة هذه الحالة. وإنه لمن الممكن أحياناً أن تأتى هذه الحالة لواحد دون تدريب على الزهد، ولكنه مع ذلك يظل جاهلاً.

ولو أن فرداً انتظرها فى أيام الأعياد عندما يذهب الناس لأماكن العبادة، وعندما ترتفع الأصوات بالتكبير الصاخب والضجة العالية تأخذ مكانها، وأصوات الصنجات وانتشار العازفون، فلو كان الإنسان ذا فطنة وله طبع سليم وقدرة على تذكر الأحوال القديمة، فإنه سوف يجد هذا التأثير فى الحال وسيكون فى غاية اللطف. وفوق ذلك فإنه فى المعارك الحربية عندما يقف الناس وجهًا ويعلو صخب المحاربون، وصهيل الجياد وأصوات الطبول، وحين تصبح أحزمة الجنود أكثر ارتفاعًا، وينجذب الناس فى الحرب ويستلون السيوف من أغمادها، فلو أن شخصاً ما، حينئذ، له قليل من طهارة القلب، ولو أنه لم يتدرب على الزهد، فإنه سوف يدرك هذه الحالة بشرط أن عليه ـ فى ذلك الوقت تذكر الأحوال القدسية، وحملها لذاكرة الأرواح الراحلة، ومشاهدة القدس، وصفوف الملأ الأعلى.

وبالمثل لو أن شخصاً امتطى صهوة جواد يجرى بسرعة، واعتقد أنه ترك الجسم جانبًا وصار وقوراً جداً، وذهب إلى حضرة الوجود الإلهى - فى حالة الروح على وجه الحصر - ليكون ضمن صفوف القديسين - فتأثير هذه الحالة يظهر له، مع أنه لم يتدرب على الزهد، فهناك أسرار لا يمكن فهمها إلا عدد قليل فقط. وعندما تأتى هذه البوارق للبشر فإنها تؤثر على المخ لمدى معين، وربما يظهر فى المخ والأكتاف والظهر... الخ، غير أن الوريد يبدأ فى النبض اللطيف، وهو يحاول أيضا السماع التام، وهذا هو المقام الأول.

هوامش

(١) قرآن كريم: سورة الروم ضمن الآية ٢٤

(٢) الأوقات: جمع وقت، والوقت هو ما حضرك فى الحال، فإن كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام حتى تكون بحكم الوقت، ولا يخطر ببالك غيره، وإن كان مما يتعلق بكسبك فالزم ما أهمك فيه لا تعلق لك بالماضى والمستقبل، فإن تدارك الماضى تضييع للوقت الحاضر، وكذلك الفكر فيما يستقبل فإنه عسى أن لا تبلغه وقد فاتك الوقت قال المحقق: الصوفى ابن الوقت، والوقت الدائم: هو الآن الدائم ويقترب من معنى الحاضر الأبدى عند لافيل، أنظر اصطلاحات الصوفية للقاشانى تحقيق د. كمال جعفر ص ٥٣.

(٣) قرآن كريم: سورة النور آية ٤٣.

(٤) أبو بكر الواسطى: توفى عام ٣٣١هـ ولقد جمعت أعماله بواسطة السلمى فى تفسيره وانظر عنه ماسّينون بحث فى أصول المصطلح الفنى ص ٢٩٣ ورسائل غير منشورة ص ٦٢، والطوسّين ص ٢١٥، وأقوال الواسطى جمعت بواسطة إبراهيم المسكين عام ١٠٦٧هـ تحت عنوان «ترجمة أقوال الواسطى، ولها نسخة محفوظة فى كلكتا بالهند.

See Three Treatises, P. 33. A S B 1273

(٥) قرآن كريم: سورة مريم آية ٦٢.

وأخيراً فعندما تصل أنوار السر إلى أعظم درجة، فإنها لا تمر سريعا وتبقى لوقت طويل، ولذا تسمى «السكينة» وبهجتها تكون أكثر تماماً من لذات البوارق الأخرى، وعندما يعود الإنسان من السكينة، ويرجع إلى حالته الإنسانية العادية فإنه يكون انفصاله مفعماً بالندم، متأملاً لواحد من القديسين الذى قال:

يا نسيم القرب ما أطيبكا   ذاق طعم الأنس من حل بكا

أى عيش لأناس قربوا   قد سقوا بالقدس من مربكا

والسكينة ذكرت فى القرآن المجيد فى كثير من الأحيان كما يقول عز وجل: «فأنزل الله سكينته» [١] وفى موضع آخر يقول: **﴿وهو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً﴾** [٢] والذى يحقق السكينة فإنه يدرك ما لا تدركه عقول البشر، وينال معرفة الأشياء المجهولة، وفراسة عقله تصبح تامة. والمصطفى عليه الصلاة والسلام علمنا فقال: «اتقى فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله»، وعن عمر ـ رضى الله عنه ـ أن النبى عليه الصلاة والسلام قال أيضاً.

«إن فى أمتى محدثين ومتكلمين، وأن عمر منهم»، وقال عن عمر رضى الله عنه «أن السكينة تنطق على لسان عمر».

وصاحب السكينة يسمع أصوات البهجة العليا من الجنة العالية، والمخاطبات الروحانية تصل إليه، وعندئذ يصبح مطمئنا، كما يذكر الوحى الإلهى ﴿**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾(٣)

وصاحب السكينة يشاهد الطراوة، وصور اللطف الإلهى خلال لذة اتصاله بالعالم الروحى، ومقامات أهل المحبة تتوسط المقامات وفى الحالة التى بين اليقظة والنوم، فإنه صاحب السكينة، يسمع أصواتاً رهيبة وضوضاء غريبة فى وقت غشيان السكينة ويرى أنوارا عظيمة، وربما يصبح ولا عون له (عاجزا بائسا) عند غزارة البهجة، وهذه الحوادث إنما تحدث للباحثين عن الحقيقة، ولا تعبر عن حالة جماعة أغلقوا عيونهم فى سريتهم التامة وخيالهم العقيم، إذا ما أحسوا بأنوار الحق، ولذا فإن الكثيرين ليصدمهم الندم، ﴿**وخسر هنالك المبطلون**﴾.(٤)

هوامش

(١) قرآن كريم: سورة الفتح آية ٢٦

(٢) قرآن كريم: سورة الفتح آية ٤

(٣) قرآن كريم: سورة الرعد آية ٢٨.

(٤) قرآن كريم: سورة غافر آية ٧٨.

ثانيًا القسم الثاني: في النهايات

الفصل الأول: في الفناء Annihilation

وتصبح السكينة كذلك إذا ما حافظ الإنسان عليها بعيداً عن نفسه، وهو ما لايستطيع فعله. ويصل الإنسان إلى هذا المقام كلما أحب، وتخلى عن الجسد، وذهب لعالم السلطان والقدس، وقد وصل زهده إلى أعالي السموات، وكلما أحب أو رغب فإنه يستطيع فعل ذلك، ولذا فكلما نظر إلى نفسه فإنه يصبح سعيداً، لأنه يميز النور الألهي ساقطًا عليه، ولكنه حتى الآن لا يبلغ مرتبة الكمال (لأنه مادامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي كذلك لأنها لا تصل إلى مرتبة الكمال) . فإذا ارتقى اجتهاده، فإنه يعبر أيضًا هذا المقام (يقصد مقام السكينة) وهو يعلو فوق هذا المقام لأنه لا ينظر في نفسه، ومعرفته لوجوده تصبح فانية أيضاً، فهو يفنى تماماً عن وجوده وهو ما يسمى بالفناء الأكبر Fana - i - akbar (غيبة عن الشعور بالذات واللذات)، وعندما ينسى نفسه وينسى نسيانه لنفسه كذلك، فإن ذلك يمسى «فناء عن الفناء» Fana - dar - fana . (ولأن الناس) لا يزالون يلتذون بالمعرفة فذلك يعد خسراناً، وشركًا مقنعًا (الخطاب منصرف للناس)، ومن جهة أخرى فإن الإنسان لن يصل للكمال ـ إلا عندما يفنى معرفته

فى «العارف» ـ لأنه مازال يبتهج ويلتذ «بالمعرفة» وبالمثل فهو يفعل نفس الشىء بالنسبة «للعارف» (حتى لا يكون قد طلب معرفته لأنه طلب العارف ويعود إلى نفس الدور)، لأنه عندما يكون بمفرده فى العارف، يتخلى عن التفكير فى المعرفة أو الاتجاه إليها[١]. وعندما تختفى المعرفة الإنسانية.

كذلك، فهذه الحالة تسمى بالطمس أو المحو Obliteration وتصبح مقامًا، **﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾**[٢]

وأحد الباحثين عن الحقيقة فيما يخص التوحيد يرى أن توحيد «لا إله إلا الله» يعبر عن توحيد العوام، وأن صيغة «لا هو إلا هو» تعبر عن توحيد الخواص، وهو بهذا قد اخطأ فى تصنيفه، ذلك لأن هناك أربع درجات وخامستها هى التوحيد:

أما الدرجة الأول: فهى «لا إله إلا الله» وهو توحيد العوام الذى ينفى الألوهية عما سوى الله، فهم سائر الناس ممن لا يضيفوا الألوهية إلا الله، وفوق هذه الطائفة هناك طائفة أرفع عند مقارنتها بالسابقة وهى:

الدرجة الثانية: وهم من يقولون «لا هو إلا هو» وهؤلاء أعلى ومقامهم أعلى لأنه فى حين أن المجموعة الأولى تنفى الألوهية فقط عما سوى الله، فإن هؤلاء لا يقيدون أنفسهم بنفى الحقيقة عما هو حقيقى، إذ أنهم فى مواجهة الوجود الإلهى الحق ينفون جميع صور الوجود الأخرى، فهم ينفون عن الهو الإلهى كل أنواع «الهو» أى أنه لا أحد غيره «هو» يقدر على أن يسميه «هو» لأن كل «هو» يصدر عنه ويشتق منه، ومن هنا فإن الهوية Heship مقصورة عليه وحده

دون سواه، وفوق هذه الطائفة هناك طائفة أخرى وهى:

الدرجة الثالثة: وأصحابها يقولون أنه عندما يدعو واحد الآخر «بيا أنت As thou فإنه حينئذ يفصله عن نفسه ويؤكد والثنائية. وأبعد ما تكون عن عالم الوحدة، إنها درجة من يقولون «لا أنت إلا أنت» وهؤلاء أسمى من سابقيهم إذ أنهم يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شىء غائب، وينكرون كل «أنت» تريد أن تشهد على نفسها بذلك، إنهم يفنون أنفسهم ويفتقدونها فى حضرة الألوهية، ولذا فإنهم فى درجة أعلى من كل هذه الدرجات جميعاً وهى:

الدرجة الرابعة: يقولون «لا أنا إلا أنا» وهم بهذا يتكلمون أصدق من سابقيهم جميعًا،ولأن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة، فلهذا يصير «مشركا» لقوله بوجود الثنائية وجوداً فعليًا، ولهذا كانت صيغة الكمال فى التوحيد هى «لا أنا إلا أنا» وصيغة الأنا، و الهو، و الأنت كلها انعكاسات غير ضرورية زائدة على ماهية وحدة الوجود الذاتى القيومى[٣]، ولذا فهذه الصيغ ليست إلا حجباً أمام التوحيد الحق. ولذا فإن هؤلاء الذين تقدموا فى الطريق (الصوفى) يغرقون Submerged هذه الكلمات الثلاثة «هو، أنت، أنا» فى بحر الفناء والمحو، وعندئذ تسقط كل الأوامر والنواهى والعلاقات وتختفى **﴿كل إشارة كل شىء هالك إلا وجهه﴾**[٤] وهذا هو المقام الرفيع. وطالماً أن المرء محصور فى الناسوتية،وفى هذا العالم، فإنه لن يصل إلى عالم الأبدية، ذلك الذى لا يوجد فوقه مرحلة أخرى، لأنه ليس له نهاية.

أما الموجود الورع فيتساءل: ما هو التصوف؟

«ويجيب» أوله الله وآخره لا نهاية له» [٥]

هوامش

(١) ترجم أستاذنا الدكتور عبدالرحمن بدوى هذه الفقرة عن مقال هنرى كوربان (باللغة الفرنسية) السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى «وذلك فى كتابه» شخصيات قلقة فى الإسلام «كالتالى طالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع. كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا فى اللحظة التى يفنى فيها معرفته، فى العارف، لأن الذى يرضى بمعرفته ـ رضاه بالعارف الذى يعرفه، لا يزال فى حال من اتجه قصده إلى المعرفة ذاتها ص ١٢١

(٢) قرآ ن كريم: سورة الرحمن آية ٢٧ ، ٢٨

(٣) شبيه برأى المعتزلة التى ترى أن التوحيد الحقيقى يكون بالقول بأن الصفات عين الذات، ويمكن مقارنته بما فعله أفلوطين من قبل حيث نفى كل الصفات عن الواحد، حتى لا يقع فى الثنائية التى تلصق التشبيه بالواحد وتبعده عن التنزيه. (المترجم)

(٤) قرآن كريم: سورة القص آية ٨٨

(٥) القول للحسين بن منصور الحلاج أوردها ما سينون فى كتاب «أخبار الحلاج»

الفصل الثانى: فى أن الأكثر علما، يكون أكثر كمالا

هناك حديث نبوى شريف ومعروف جيدا يقول: «ما اتخذ الله وليا جاهلا قط» وصاحب أعظم الشرائع صلى الله عليه وسلم بكل كماله كان مأمورا بأن يزيد من علمه، والله تعالى أمر بذلك **﴿وقل ربى زدنى علما﴾**(١) ويقول النبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ في واحد من أحاديثه المباركة: «ليس صباحا ذلك الذى يأتى عليك دون أن تزداد معرفة» ولما كانت هذه هى حالة النبى صلى الله عليه وسلم فكيف تكون حالة الأخرين.

وبالنسبة للمعرفة التى تأتى للعارف عن طريق الكشف فلا يسرى عليها التقسيم إلى باب طلاق وخراج ومعاملات، ذلك أن هذا التقسيم تخضع له العلوم الظاهرية وحدها، ذلك أن هذا العلم يأتى عن طريق اكتشاف أحوال الوجود الذاتى Self - Existence والإلهى، والحماية الإلهية، وترتيب نظام الوجود، وعالم الملكوت والأسرار الخفية فى السماء والأرض، كما يقول الله تعالى: **﴿قل أنزله الذى يعلم السر فى السموات والأرض﴾** (٢) بيد أن كشف سر القدر وإفشائه يعد كفرا (اللهم إلا عند من تذوقوا هذه المقالات) كما يحرمه قول النبى صلى الله عليه وسلم بالتحديد «القدر سر الله فلا تفشوه»، وأهل

الحقيقة متفقون على أن إفشاء سر القدر يعد كفرا، وهم متفقون على ذلك أيضا فيما يخص علم الإنسان بالحقيقة، ذلك الذى لا يمكن التعبير عنه خشية أن يمارسه كل الناس، لأن جمال الجلال الإلهى والأحدية فوق ذلك جميعا، لأنه مقصد كل الواردين، ومطلب كل رسول، وغاية الباحثين عن الحقيقة **﴿وقليل من عبادى الشكور﴾**(٣).

وفى الطبيعة الإنسانية على الرغم من أن العدد الأكبر من جوارح الإنسان ليست سوى «نقطة حسنة واحدة» فى أفق الإبداع الإلهى **﴿فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين(٤)﴾**. لذا ففى بنية الشخص على هذا الشكل، وبهذه الجوارح والخصائص العديدة، وبنية الطبيعة البشرية بتركيباتها المتعددة، ليست سوى تعبير عن قدرة واحدة تصنع الترقى، ولذا فإن حالة تعمير المكان يسرى عليها نفس جوهر الحكمة، بعد ذلك فإن القول والتصريح أفضل ممن عدم التعبير كملا يقول هذين المقطعين:

فى ركن الحانة كثير من الناس يقرأون أسرار لوح الوجود

بعيداً عن سر أحوال وآلام الأفلاك

ولذا يعرفون، وعندئذ يبتهجون ويسعدون.

والإنسان صاحب النظر والبصيرة سوف يبحث دائماً عن الأشياء والحقائق الغريبة، وإلى حد بعيد سوف يعبر تبعًا لخاطره ونيته، والحسين بن منصور الحلاج رحمة الله عليه قال «الحب بين ذاتين يصبح راسخاً عندما لا يبقى بينهما سر مستور» (٥) ولذا فعندما يصبح الحب كاملاً فإن الأسرار الخفية والعلوم المحجوبة وزوايا الأشياء

الموجودة لا تبقى مخفية أو مجهولة عنه، من هنا كانت غاية كمال الإنسان هي تحقيق صورة الحق تعالى، لذا فإن علم الكمال يكون صفة فيه، والجهل يصبح نقصًا فيه، وهذا يصل بنا «إلى أن من يدرك أكثر عن حقائق وجوده، عندئذ يصبح أفضل[٦] وباختصار فالجهل قبيح وبشع.

هوامش

(١) قرآن كريم: سورة طه آية ١١٣ ..

(٢) قرآن كريم: سورة الفرقان رقم ٢٥ آية ٦ وقد ذكرها اشبيس خطأ أنها الآية (٧) .

(٣) قرآن كريم: سورة سبأ آية رقم ١٣ .

(٤) قرآن كريم: سورة الذاريات آية ٣٦

(٥) أنظر «أخبار الحلاج» لويس ماسينون، وأنظر ما سينون بحث في أصول المصطلح الفلي، وأربعة نصوص لم تنشر ص ٩٤ وما بعدها.

(٦) الأفضلية هنا للعلم الذي تولد عن التجربة الصوفية الخاصة أو الوجودية الذاتية، فهو علم كشف وليد وجد ومعاناة، والسهروردي هنا يضع - مرة أخرى - علم الوجدان الذاتي أو القلب فوق العلم العقلي ، لأن الأول هو الذي يكشف عن حقائق الوجود إذ يعانيه الموجود من باطن، ولا يكتفي بالنظر إلى حواشي الوجود كالعقل (المترجم) .

أما مذهب المتكلمين وأهل الأصول فينفي إمكانية الصداقة بين الله والإنسان، لأن الصداقة - عندهم - هي رغبة الروح للوجود المتجانس، والحق تعالى فوق أي تجانس - لتعاليه - مع الخلق. وطبقًا لما يقولونه فإنه المحبة تكمن في طاعة الإنسان لله.

أما أهل المعرفة فيؤكدون المحبة واللذة في ذلك التجانس - باعتباره ليس حالة تحدث بالنسبة لهم -، ولكن لأنه أحياناً ما يحدث أن إنساناً أحب لوناً ما أو موضوعًا ما، على الرغم من عدم تجانس حقيقته معه، فالمحبة تجاه الله تعالى ليست علاقة تتم عن طريق القدرات الحيوانية، وبالأخص فإنه توجد نقطة إلهية في الإنسان تعد مركزاً لأسرار الحقيقة، وهذه المحبة متعلقة بالبهجة Dhauq والمحبة موجودة ومتحققة في هذه الصورة: متعة شخص عندما يتصور حضوره مع آخر، وفي هذا التجانس لا يوجد ثمة شرط.

والعشق هو المحبة التي تتخطى الحدود، والمحبة تؤدي إلى اكتساب الرغبة والشوق Yearning . فكل مشتاق يكتسب بالضرورة شيء واحد معين وليس شيئًا آخر غيره، لأنه لو اكتسب كل الجمال المعشوق، فلن يبقى وراء رؤيته، ولو أنه اكتسب ولم يعرف شيئًا فإن

لذاته ورغبته ستكون ناقصة، لذا فإن كل شوق إنما هو اكتساب لشيء لم يكن مكتسبًا[1]. وفالشوق نقص إذن، لأنه يستلزم ما لم يكن مكتسباً.

ومقالة إثبات العشق تعنى اكتساب الكمال بالنظر إلى شيء ومعرفة الاكتساب. وعندما يتحقق الكمال بالنظر إلى الأشياء المكتسبة، فإن المكتسب يكون غافلاً عنها، إذ المكتسب ليس كمالاً، وعندما تكتسب العين الكمال بالنظر للأشياء، فإنها تكتشف ذلك، من إشراق الكشف الإلهى للأشياء اللطيفة[2] وتستلذ بذلك والسمع له لذة انتقاش، وذلك هو كمال متعة السماع للأصوات اللطيفة، وكذلك إحساس الشم للمشمومات اللطيفة، وبالمثل يحدث فى كل الحالات، ويتوافر جميع القوى.

وإذا نظرنا إلى النفس العاقلة، فإن كمالها فى معرفة الحقيقة وإدراك الحقائق. ولذا فعندما تكتسب النفس ذلك، فكمالها يأتى عن طريق النظر للأشياء الأسمى التى تظهر عن طريق «إشراق نور الحقيقة»، ويحدث الكمال بالنظر إلى الله، الذى يجعل اللذة الكبرى باقية لأنها إدراك أعلى.

والروح الإنسانية تكون أرفع عند أهل الحقيقة، والحقيقة فى ذاتها أعظم «ما هو معروف»، ولذا فاللذة المتولدة عنها ـ عن معرفة الحقيقة ـ تكون أكثر كمالاً. والإنسان الواهن الضعيف لا يكون لديه إحساس بمتعة الجماع على الرغم من سماع أن الناس يستمتعون بها بملء إحساسهم، ورجل قديم قال خيراً «من لم يذق لم يعرف»، وهذه هى قصة إثبات اللذة والمحبة: ففى أيام الإمام الجنيد رحمة الله عليه

شهروا بالصوفية وغلام خليل[٣] وعدد من المتكلمين والفقهاء قد شنعوا على إخوان التجريد Seclusion كما أفتوا بإلحادهم وكفرهم، ولفقوا فتاوى ووثائق، وفي إبان هذه النكبة استعاد الجنيد ذاته، وأمير القلوب أبو الحسن النورى[٤]

والكتانى[٥] والزقاق [٦] وعد من كبار الجماعة عقد لهم محاكمات وقصد السياف قتلهم. وقصة أبى الحسن النورى (٢٩٠هـ) معروفة جيداً، ولقد عجلوا بقتله (لم تذكر المراجع التى ذكرناها فى الهامش أنها قتل وإنما ركزت على موته فى بغداد سنة ٢٩٠هـ أنظر الهامش) وسئل عنه فقال: أننى أردت أن أضحى من أجل إخوانى بلحظة حياتى الوحيدة التى بقيت، وهذه القصة منقولة عن الخليفة، ونقلت كعلة على تحررهم ـ تحرر أهل الحقيقة ـ ولقد حاولوا من قبل ظلم ذى النون المصرى[٧] ولكن الحق تعالى، وهبه تحرره.

فصل: في خاتمة الكتاب

إن الذات الإنسانية الموزعة يصبح علمها موزعًا وغير رفيع بالتالي، لأن المعرفة فى هذه الحالة ستكون موزعة أيضا، وتصنيفها هو سبب تصنيف المعرفة.

والحلاج يقول «الصوفى لا يقبل ولا يُقبل، ولا يتجزء ولا يتبعض» [٨] وقال أيضًا عند صلبه Qucification «حسب الواحد إفراد الواحد له»

وهؤلاء الذين يرغبون فى التخلص من مشغل العنكبوت، وتحريك التسعة عشر حجاباً فى أنفسهم، وهم خمس: إحساسات خارجية وأخرى داخلية، كما يوجد اثنتان سريعة المشي بحركات مرئية، وسبعة بطيئة المشي بحركات غير مرئية، وكلها بالنسبة لك صعبة القيادة لأن الإنسان كيفما (عندما) يطير، فإن هذه الطيور (الإحساسات) تطير على رأسه وتحيره Per Plex him، والطيور جميعاً خاصة الداخلية منها، تصعب مقاومتها وبينهما جزيرة يسكنها أناس ذوى أرجل نحيلة، وعندما يتقدم الإنسان فإنهم فجأة يظهرون رجولهم ويضعوها فى عنقه ويعوقون تقدمه، حتى أنه لا يجد ماء حياته. (الإشارة إلى ربقة الحواس وكيف تعوق الإنسان عن رؤية

الحقيقة) . إننى قد سمعت أنه لو أن شخصاً صعد فلك نوح عليه السلام آخذاً عصا موسى ـ عليه السلام ـ فى يده، فإنه حينئذ سوف يتحرر منها . (إشارة لهجر الوجود الحسى) .

تمت رسالة صفير سيمرغ

بحمد الله تعالى

هوامش

(١) الشوق هنا يفتحنا على المجهول لأنه يقصد تجاه اللامتعين غير المعروف، وهو يشترك مع القلق فى أن القلق يفتحنا على المجهول كذلك (المحقق).

(٢) يؤكد السهروردى من جديد كما فى التلويحات أن الإنسان لا يرى عن طريق توسط الضوء بين العين والأشياء، وإنما العين ترى عن طريق الإشعاع الإلهى أو إشراق الشعاع الحضورى على النفس فترى العين، مشتركًا فى ذلك مع الفيلسوف الحديث«نيقولا مالبرانش» فى الرؤية فى الله، أى أننا نرى كل شىء بواسطة الشعاع الذى يمدنا به الله فى حال الرؤية وفى كل حالات المعرفة (المحقق)..

(٣) غلام خليل: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد غالب البصرى توفى ٢٧٥ هـ كان فقيهاً زاهداً طالب الخليفة بالكف عن إيذاء الجنيد والحسن النورى لأنهما كانا فى نظره مثلاً للمفكرين الأحرار لا المهرطقين كما زعموا ضدهم.. انظر كشف المحجوب للهجويرى ترجمة نيكلسون ص ١٩١ ولويس ماسينون فى أربعة نصوص لم تنشر ص ٢١٢.

(٤) هو أبو الحسن النورى واسمه كاملاً هو أبو الحسن بن محمد النورى ولد فى بغداد، وكان من أشهر الزهاد فيها، حتى أن الجنيد نفسه كان يعظمه ويجله، وذكر الخطيب البغدادى أن النورى كان وحيد عصره فى المعرفة بدقائق التصوف. وبعد محاكمة الصوفية المتهمين بالزندقة ألقى النورى فى السجن، ثم أعلنت براءته وتوفى عام ٢٩٠ هـ فى بغداد ومن آثاره «مقامات القلوب» انظر طبقات الصوفية للسلمى القاهرة ص ١٦٤، ١٦٩، حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٤٩، ٢٥٥ وانظر أيضًا And Massignon: Reueil كشف المحجوب للهجويرى ترجمة نيكلسون ص ٩٥، ١٨٩ وانظر detextes, p.. 51 فؤاد سكزين: تاريخ التراث العربى من الترجمة العربية ص ٤٥٨ وما بعدها.

(٤) الكتانى أورده السلمى فى طبقات الصوفية بكنية أبى بكر قال: «ويقال أبو عبدالله بكر أصبح، وهو من بغداد.. صحب الجنيد والخراز وغيرهما وجاور بمكة حتى مات عام ٣٢٢ هـ ومن كلامه: الشكر فى موضع الاستغفار ذنب والاستغفار فى موضع الشكر ذنب. انظر التعرف لمذاهب أهل التصوف للكلاباذى ص ٤٤، تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج٣ ص ٧٤.

(٥) هو أبو بكر الزقاق المصرى وكان معاصراً للجنيد وتوفى عام ٢٩٠ هـ انظر الطبقات الكبرى للشعرانى القاهرة ١٢٩٩ ص ٢١٣، ومجموعة نصوص لم تنشر لماسينون ص ٤٤.

(٧) ذو النون المصرى: هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصرى ولد سنة ١٨٠ هـ فى إخميم بمصر، ويقال أن أصله نوبى، زار دمشق وأنطاكية ومكة وأقام لدى الزهاد والمحدثين. ويقيم اتجاهه الأساسى فى التصوف على المعرفة، ولكنه ظل فى إطار أهل السنة، وقد عرض لهجوم المالكية والمعتزلة لقوله بقدم القرآن الكريم، كما اهتم بالطب والكيمياء القديمة ووصفه القشيرى فى «رسالته» بأنه أوحد أهل الأرض علماً وورعاً وحالاً وأدباً وتوفى فى مصر سنة ٢٤٥ هـ أو سنة ٢٤٦ هـ انظر طبقات الصوفية للسلمى ص ١٥، ٢٦ حلية الأولياء للأصفهانى ج٩ ص ٣٣١، ٣٩٥، شذرات الذهب لابن العماد د٢ ص ١٠٧ مرآة الجنان لليافعى ج٢ ص ١٤٩ وفؤاد سزكين تاريخ التراث العربى ص ٤٤٤.

(8) L. Massignon: Quatre Textes inedite Relatif A Hallaj, section 3, p. 94 and section 4 p. 3.

الغربة الغربية

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وعترته الطاهرين - أما بعد فإني لما رأيت قصة حي بن يقظان فصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة معترية من تلوحيات تشير إلى الطور الأعظم هو الطامة الكبرى والمخزون فى الكتب الإلهية المستودع فى الرموز المخفى فى قصة حي بن يقظان فهو الذى يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات وما أشير فى رسالة حي بن يقظان إلا فى آخر الكتابة حيث قال «ولقد هاجر إليه أفراد من الناس» إلى آخر الكتاب فأردت أن أذكر طوراً فى قصة سميتها أنا قصة الغربة الغربية لبعض إخواننا الكرام وعليه أتوكل وبه نستعين.

سافرت مع أخي عاصم من دياره ما وراء النهر لنصيد طائفة من طيور ساحل لجة الخضراء فوقعنا بغتة فى قرية الظالم أهلها أعنى مدينة قيروان فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم ونحن من أولاد الشيخ المشهور بهادى بن أبي الخير اليماني أحاطوا بنا وأخذونا وقيدونا بسلاسل وأغلال من حديد وحبسونا فى قعر بئر لا نهاية لمسلكها وكان فوق البئر المطلة التى عمرت بحضورنا قصر مشيد عليها أبراج

عالية فقيل لنا لا جناح عليكم إن صعدتم القصر مجردين إذا أمسيتم أما عند الصباح فلابد من الهوى فى غيابت الجب وكان فى قعر البئر ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها إلا أنا أوبة المساء نرتقى القصر مشرفين على الفضاء ناظرين من كوة فربما يأتينا حمامات من أيوك اليمن مخبرات بحال الحمى وأحياناً تزورنا برق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقى وتخبرنا بطوارق نجد تزيدنا بارتياح وجداً على وجد فنحن إلى الوطن ونشتاق فبينما فى الصعود ليلاً والهبوط نهاراً إذ رأينا الهدهد مسلماً فى ليلة قمراء فى منقاره كتاب صدر من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة وقال لى أن أحطت بوجه خلاصكما وجئتكما من سبأ بنبأ يقين وهو ذا مشروح فى رقعة أبيكما فلما قرأنا مكتوب الرقعة فإذا فيها مكتوب إنه من الهادى أبيكم وإنه بسم الله الرحمن الرحيم كم شوقنا لكم فلم تشتاقوا ودعونا كم فلم ترحلوا وأشرنا كم فلم تفهموا وأشار فى الرقعة إلى بأنك يا فلان إن أردت أن تتخلص مع أخيك فلا تنيا فى عزم السفر واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحى الكسوف فإذا أتيت وادى النيل فانفض ذيلك وقل الحمد الله الذى أحيانا بعد ما أماتنا واليه النشور وأهلك(١) أهلك واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين وامض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصحبين فاركب فى السفينة وهى تجرى بنا فى موج كجبال ونحن نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أبينا وحال بينى وبين ولدى الموج فكان من المغرقين وعرفت أن قومى موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب وعلمت أن القرية التى تعمل الخبائث يجعل عاليها سافلها ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود فلما

وصلنا إلى موضع تتلاطم فيه الأمواج وتندرج فيه المياه أخذت ظئرى التى أرضعتنى فألقيتها فى اليم فكنا نسير فى جارية ذات ألواح ودسر وغرقنا السفينة مخافة ملك يأخذ سفينة غصبا والفلك المشحون قد مر بنا على مدينة ويأجوج ومأجوج على الجانب الأيسر من الجودى كان معى من الجن من يعمل بين يدى وفى عين القطر فقلت للجن انفخوا حتى صار مثل النار فجعلته سداً حتى انفصلت منهم وتحقق وعد ربى حقًا ورأيت فى الطريق جماجم عاد وثمود وطفت فى تلك الديار وهى خاوية على عروشها وأخذت الثقلين مع الأفلاك وجعلتها مع الجن فى قارورة صنعتها أنا مستديرة عليها خطوط كأنها دواير تقطعت إلا أنها من كبد السماء فلما انقطع الماء عن الرحا انهدم البنا وخلص الهواء إلى الهواء وألقيت الأفلاك على السموات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب فتخلصت من أربعة عشر تابوتاً فألقيت سبيل الله فتيقظت إن هذا صراطى على مستقيماً وأختى قد أخذتها بياتاً فباتت فى قطع من الليل مظلم ويهاجن وكابوس يتطرق إلى صرع شديد ورأيت سراجا فيها دهن ينتسج نوره وينتشر فى أقطار البيت وشعل مساكنها من إشراقها نور الشمس عليهم فجعله فى فم تنين ساكن فى برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ما غرف مطلع أشعتها إلا باريها والراسخون فى العلم ورايت الأسد والثور قد غابا والقوس والسرطان قد طويا فى طى تدور الفلك وبقى الميزان مسبوقًا فإذا طلع النجم اليمانى من وراء غيوم رقيقة متألقة مما نسجه عناكب زوايا العالم الصغرى عالم الكون والفساد وكان معا غنم فتركناها فى الصحراء فأهلكتهم فى الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقطعت المسافة وانقرض الطريق وفار التنور

من الشكل المخروط فرأيت الأجرام العلوية واتصلت بها سمعت نغماتها ودستماناتها وتعلمت منها أشياء وأصواتها تقرع مسمعي كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صماء وتكاد تنقطع أدباري وتنصرم مفاصلي من لذة ما أنسل ولا يزال الأمر يتطور على حتى تقشع الغمام وتمزقت المشيمة وخرجت من المغارات والحوت قد انقض من الخيرات متوجها إلى عين الحياة فرأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم فسألت عن الحيتان المجتمعة وعن الحيوانات المتنعمة المتلذذة بظل الشاهق العظيم أن هذا الطور ما هو وما هذه الصخرة العظيمة فاتخذ واحد من الحيتان سبيله فى البحر سرباً وقال ذلك ما كنا نبغي وهذا الجبل طور سينا وصخرة صومعة أبيك فقلت وما هؤلاء الحيتان فقالوا أشلبهك انتم من أب واحد وقد وقع لهم شبه واقعتك فهم إخوانك فلما سمعت وحققت عانقتهم وفرحت بهم وفرح بى فصعدنا إلى الجبل ورأيت أبانا شيخا كبيراً يكاد السموات والأضون تنشق من تجلي نوره فبقيت تائها متحيرا ومشيت إليه فسلم علي فسجدت له ولذت أنمحق فى نوره الساطع فبكيت زماناً وشكوت إليه من حبس قيروان فقال لى نعم تخلصت إلاّ أنك لابد راجع إلى السجن الغربى وأن القيد ما خالفته تماماً فلما سمعت طار عقلي وتأوهت صارخاً صراخ المشرف على الهلاك فتضرعت إليه فقال أما العود لك فضرورى الآن ولكننى أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلى والصعود إلى حنبتنا هين متى شئت والثانى أنك متخلص من إلى خر جانبنا تاركًا البلاد الغربية بأسرها مطلقًا فرحت بما قال علي أن هذا جبل طور سيناء مسكن والدى وحدك وما أنا بالإضافة إليه ألا مثلك بالإضافة إلى ولنا أجداد

آخرون حتى ينتهي النسب العظيم إلى الذى هذا الجد الأعظم الذى لا جد له ولا أم وكلنا عبيده وبه نسعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع وهو فوق الفوق ونور النور وهو المتجلى لكل شيء بكل شيء وكل شيء هالك إلا وجهه فأنا في هذه القصة إذ تغير على الحال وسقطت من الهوى إلى الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوسا في ديار المغرب وبقى معى من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة وتلك الراحة كانت أحلاماً زايلة على سرعة نجانا الله تعالى من قيد الهيولى والطبيعة والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين وهذه القصة تسمى الغربة الغربية.

الهوامش

(٣) يريد بالأهل الغرائز، والبواعث الجسمانية ويريد بالمرأة النفس الإنسانية ودواعيها الشهوانية،و ويقتلها التخلص من ميولها.

رسالة في التصوف/ للسهروردي

(رسالة في التصوف ـ كلمات ذوقية ونكتات شوقية)

لشهاب الدن أبي الفتوح يحي بن حبش بن ميركا السهروردي

تصوف تيمور ١٨٩ ـ ٣٩٩ حكمة وفلسفة

٤- كلمات ذوقية ونكتات شوقية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام المحقق شهاب الدين أبو الفتوح يحى بن حبش ابن ميركا السهروردى قدس الله سره:

اعلم أيدك ببصيرة منه، أن القمر عاشق صادق لملك الكواكب، وسلطان السيارات، بعبوره ميادين السموات، قاهر الظلمات بالنور، حافظ الأزمان ،والدهور، باسط الخيرات على سطح الأرض، مخرج المواليد من القوة إلى الفعل، مظهر آيات الرب الودود، مظهر الأنوار.

ومن دأب العاشق المسكين، التوجه إلى جناب معشوقه، والتوصل إلى وصل محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير، لا يمكث فى منزل إلا يومين، ويسير سيراً حثيثاً يرتقى من حضيض الهلالية إلى أوج البدرية، فإذا قارب المقابلة، انعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية، فأضاءت ذاته بأنوارها، بعد ما كان مظلماً وأنار بأشعتها بعد ما كان معتمًا، فنظر إلى ذاته فما رأى شيئاً خالياً من أنوار الشمس فقال: «أنا الشمس»

فأبو يزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، كانوا أقمار سماء التوحيد، فلما أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم باحوا بالسر الواضح الخفى، فأنطقهم الله الذى أنطق كل شيء، والحق ينطق على لسان أوليائه.

فعليك بحل الطلسم البشرى، فإن كنوز القدس كامنة فيه، فمن حله ظفر بالمقصود، ووصل إلى المعبود، وارتقى من هبوط الأشباح إلى شرف الأرواح، وصعد من حضيض أسفل السافلين، إلى أوج العالمين، وعاين الجمال الأحدى، وفاز بالموصول السرمدى، ونجا من شبك الشرك.

ذوق ثم شوق ثم عشق ثم وصل ثم فناء ثم بقاء، وليس وراء عبادان قرية، و،عبادان غير متناهية. فإذا أشرقت عليك الأنوار القيومية، والآثار اللاهوتية، فتخلص من ربقة الرق والحدثان، وتصل إلى القديم المنان، وتستغنى بالعيان (عن) البيان (*)، وتصل إلى سر قوله:

﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾ (١) وإلى سر قوله: **﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾**(٢) وتقول بلسان الحال: «وكان ما كان مما لست أذكره، فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر ولذكر الله أكبر.

صفحات ألواح الهياكل سطرت، فيها رموز غوامض الأسرار فإذا هممت بحلها فابدأ بما، هو فيك مسطور لفهم القارى ومتى ظفرت بحل رمزك عاينت، عين اطلاعك لطف صنع البارى ورأيت كيف يلوح نور أشعة،

اللاهوت فى الناسوت للأفكار لك هيكل جمعت حقايق كل ما فى الكون فيه بحكمة الجبار فالشمس والسبع السموات العلى، والشهب والقمر المنير السارى والسحب والنار البسيطة والهوا، والأرض والماء المعين الجارى ثم النبات وعالم الحيوان والبحر المحيط ومعدن الأحجار والجن والأفلاك فيك وظلمه الليل البهيم وضوء كل نهار و،جميع ما فى الكون فيك فلا تكن غفلاً وكن فطناً أخا إستبصار ما شذ عنك من الوجود بأسره، شىء سوى ذات القديم البارى فإذا عملت بما أقول تكون من سكنى القصور منازل الأبرار لا يشغلنك عالم الحس الذى هو أصل كل بليه وبوار واعلم بان عمى البصاير آفة النفس النفيسة لا عمى الأبصار واعلم بأنك صاير ملكاً بما قدمت أو شيطان أهل النار هذى نهاية من يصير إليه من يقضى من الأبرار والفجار ولذكر الله أكبر.

اذا كنت تقرأ حل الرموز، فشخصك لوح به أسطر

وتمثال ذاتك أنموذج، لكل الوجود لمن تفكر

حروف معانيك لا تنقرى، لذى الجهل كلا ولا تظهر

ومن يك غراً بأسرارها، فمعروفها عنك منكر

فإن كان جزؤك جزءاً صغيراً، ففيك أنطوى العالم الأكبر

فلا ذرة منك إلا غدت بها يوزن الكون بل أكبر

ولا قطرة منك إلا وفى، ينابيع أسرارها أبحر

وكل الوجود إذا قسته، إليك فذاك هو الأصغر
وما فيه من عرض حاضر يزول وأنت به جوهر
فأنت الوجود وروح الوجود،. وما فيك موجود لا يحصر
وفيك أشعة لاهوتية من البدر فى نوره أنور
وشمس المعارف إشراقها، من الشمس فى ضوئها أطهر
لقد ظهرت بسماء القلوب، خفايا الغيوب لمن يبصر
سماء على قطب توحيده تدور اشتياقًا فلا تقصر
لها من أشعة عرفانه نجوم بإخلاصها تزهر
فمشرقها أفق سوادية ومغربها سرها المضمر
وعرش الصفا لها مركز إليه انتهى كل ما يسطر
هناك المليك تجلى لها وأوحى لها كل ما تؤمر
فقامت بتحقيق مأموره على أنها أبدًا تحذر
ترتاض (فى الأصل ترتاح) مرتع أحبابها ولا عجب حيث لا تصبر
فيقلقها فرط أشواقها وأنفاسها بالنوى تسعر
وعود الجفا إذا زمجرت فبرق الرجا لها مسفر
وإذ أعوز الغيث حصباءها فماء الحيوة بها يقطر
فروض رياضتها مزهر وحب محبتها مثمر
تمر بها نسمات العقول فيبدو شذا المسك بل أعطر

ويسرى إلى اليسر من عرفها لطايف تطوى ولا تنشر
فيسكر عاشق أنفاسها ومن يك مزكومًا لا يسكر
يطاف بكاسات راحاتها وفى حانها حلل المسكر
ويتلى بساحات حاناتها مثانى بالذكر لا تفتر
فمن صم عن سمع ألحانها فذاك الشقى هو الآخر
ومن ضل عن بابها معرضًا فذاك الغوى هو المدبر
فقم يا مشوق عسى أن تذوق مدمًا تحل فلا تعصر
مدامًا من الذكر رواقها صفاء المحبة فينقطر
زجاجاتها صافيات القلوب وحاناتها الجامع الأزهر
وسماؤها فيه عبد السلام يحسو المدام ألا فاشتروا
وذوقوا بكاساتها شربة وطيبوا وغيبوا عسى تحضروا

تمت بعون الله تعالى وتوفيقه وحسبنا الله ونعمه الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

هوامش

(*) كانت فى الأصل (وتستغنى بالعيان على البيان) والأصح حتى يستقيم المعنى أن تستبدل «على» «ب».

(١) الشوري(٥٢).

(٢) النجم (٤٢).

بسم الله الرحمن الرحيم

٥- رسالة فى الطفولة

(١) عندما كنت، ألعب كعادة الأطفال في الزقاق، وذات مرة لمحت أطفال عدة في مجموعة فأدهشوني، فذهبت إليهم وسألت إلى أين كانوا ينطلقون؟ فأجابوا بأنهم كانوا ذاهبين إلى المدرسة، ليكتسبوا المعرفة، فسألتهم أى معرفة كانت، فقالوا. «إننا لا نعرف الإجابة» «سوف يتعين عليك أن تسأل شيخنا»، وتركوني

(٢) بعد برهة، سألت نفسي، «ما عساها تكون المعرفة؟ لماذا لا أصاحبهم للشيخ لأتعلم المعرفة؟ «ولما ظهرت في إثرهم (الأطفال) ما وجدتهم، ورأيت شيخا واقفا في القفر (الصحراء - البرية)، فتقدمت إليه محييا، فرد التحية وأشار لى بلطف أن أدنوا، فقلت: «إننى رأيت مجموعة أطفال كانوا يقصدون المدرسة، ولما سألتهم عن الغرض من الذهاب إلى المدرسة، فقالو أنه يتعين على أن أسأل شيخهم، وما ظننت أنهم سيفرون منى فى ذلك الوقت (آن زمان)..» وهكذا ظهرت بعدهم، ولما رأيتهم فيما بعد، أوقظت فى رغبة (أمنية) أكثر مما ينبغي.. إننى لست قادرا على أن أجدهم، وما زلت أتشوق لهم، فلو أن لك أى معرفة بهم، فخبرني عن شيخهم. «قال الشيخ». أنا شيخهم «فقلت» «يجب أن ترشدنى إلى المعرفة».

فأحضر لوحا، وكتب عليه أل أ، ب ت، ولقنها لى. وقال: «يكفى هذا اليوم» «وغدا سأعلمك شيئاً ما آخر. سأعلمك كل يوم جزءا إضافيا حتى تصير متعلما» وعدت للبيت مكررا الـ أ، ب، ت، طوال النهار التالى. ثم ذهبت إليه فى اليوم التالى، لدرس آخر، فأجددت ذلك الدرس، أيضا، إجادة كاملة. وبعد ذلك بدأت أقصده عشر مرات فى اليوم، وعلمت شيئًا ما فى كل مرة، وفى النهاية لم يكن لى موعد أبداً مع الشيخ إنى اكتسبت كثيرا من المعرفة.

(٣) وذات يوم بينما كنت ذاهب إلى الشيخ رافقنى شخص وضيع، ولم أستطع فعل شىء لأتخلص من صحبته، وعندما وصلت للشيخ ورفع اللوح من بعيد حتى أرى. فلما نظرت رأيت شيئًا ما مكتوبا على اللوح حتى شغفت لمعرفة سره وشعرت بالدوار إنى فقدت صوابى. وبدأت أقرأ جهرا لرفيقى كل ما كنت أراه على اللوح، إن زميلى كان وضيعا وسخر من كلماتى وهزأ منى، وبدأ يتصرف بسخف وفى النهاية سحب يده للخلف وصفعنى. «وقال: «أجننت؟» ما من من عاقل يتلفظ بهذه الأشياء! وسرعان ما أفتر الألم حماستى فتركت زميلى حيث كان، وتقدمت للأمام، لكن الشيخ لم يكن فى مكانه المعتاد. وتضاعف قلقى على ذلك المكان الذى تركته ولم أنطق ببنت شفه، ولوقت طويل وحيثما طفت حول الدنيا، لم يتسن لى أن أجد شيخى إطلاقا.

(٤) وذات يوم بينما كنت ادخل الخانقاه (بيت الصوفية) رأيت فى نهاية الحجرة شيخا جالسا يرتدى خرقه قزحية اللون، نصفها أبيض والآخر أسود. فألقيت عليه التحية، فأجاب، ثم أخبرته عن

حالتى. فقال «شيخك كان صائبا، لو أنك حكيت لشخص، يجهل الفرق بين الليل والنهار، سرا من الأسرار العلوية التى تشتاق إليها أرواح الأكابر (العارفين) الراحلة التى ترقص بوجد فى السماء، فأنك ستنال صفعة، وسيرفض شيخك رؤيتك مرة أخرى «أنا قلت» «عندئذ لكم أكن فى وعيى» . «إن ما قلت كان أبعد من سيطرتى، إنك يجب أن تبذل جهدا لأجلى، ومن خلال مساعيك الحميدة ربما أجد شيخى. «قادنى الشيخ إلى شيخى المعلم، الذى قال عندما رآنى. «أو ما سمعت السمندر (حيوان من الضفدعيات ـ المترجم) الذى سافر ليكون ضيفا على بط؟ كان الفصل خريفيا وباردا بالنسبة للسمندر ولكن البط لا يعرف شيئًا عن حالته، وظل يقص عليه كيف كان الماء البارد مبهجا وكيف كان ماء البركة فى الشتاء لذيذا (لطيفا) . فتملك الغضب من السمندر، وأزعج البط بالقول، لو لم أكن فى الواقع، ضيفا فى بيتكم. ولو لم أكن قلقا بشأن عيالكم، ما تركتكم تعيشون!، وهكذا قال ورحل. «أو لم تعرف أنك عندما تحادث وضيعا سوف تهان؟ إنهم سوف يصفون الكلمات ـ وسط الأشياء الأخرى – بالكفر، فهم لا يفهمون، وسيترتب على ذلك آلاف الأشياء الأخرى أسوأ مما أصابك. «قلت لشيخى المعلم، «لو أن عقيدتى وإيمانى خالصين، فماذا أهتم بالوضيع؟» . فقال: «إنه من الخطأ أن تقول أشياء معينة فى أماكن محددة. «ومن الخطأ أيضا تطلب أشياء معينة من أناس بعينهم. «فكلمات الحق لا يجب أن تحجب عمن يستحقها، ذلك أن من لا يستحقها سيصيبه الإزعاج من كلمات الأكابر، إن قلوب الوضعاء (الرعاع) والمحرومين من الحقيقة كالفتائل المبللة بالماء بدلا من الزيت. ومهما حاولت إشعال تلك الفتائل، فإنها لن تشتعل

أبدا. إن القلوب المتعاطفة (ذوات العطف ـ المتجانسة عاطفيا) كالشموع التى تستدر الاتقاد لأنفسها، وتحترق، والآن، فحديث من لديه شيء يقوله ليس بلا نور، وكذلك النور ينبعث من الشمعة، فهى ليست دبالة مبللة، وكما يحترق قلب الشمعة فإن بدنها يفنى، وعندما تفنى الشمعة بالكامل، فليس ثمة وهج، وكذلك فإن أهل المعانى الجوهرية يضحون بأبدانهم فى حريق قلوبهم، ومع ذلك، فعندما تفنى أبدانهم، يتلألأ نورهم حتى يصير عطفا (مشاركة وجدانية)».

(٥) ثم سألت: «أمن الممكن لقلب الإنسان المحروم أن يصير متعاطفا؟» أجاب هو: «إن الإنسان المحروم يمكن أن يكون ذا بصيرة لو أنه أدرك أن قلبه ضرير. إنه كإنسان مريض يعانى من الهذيان، وطالما أنه أسير لمرضه، فإنه لا يعرف شيئاً عن نفسه أو عن مرضه، لأن الهذيان يؤثر فى المخ ويضعفه، ولأن ملكة الفهم (الإدراك) هى غالبا فى المخ والمخ عندما يكون فى حالة غيرسوية فإن المتألم (الذى يكابد المرض) يكون غافلا، وعندئذ فإذا أفاق وأدرك أنه مريض فذلك يعنى أنه بدأ يشفى، لأن المخ يكون فى حالة عمل (نشاط) وإلا فإنه سوف لا يدرك أى شيء. والمرء ذو القلب المحروم هو مثل ذلك، فعندما يدرك أن قلبه ضرير، فإن ذلك يعنى أنه نال حدا (لمحة ـ شعاعا) من البصيرة» والآن فإن كلا من الاثنين: مريض البدن ومريض القلب يجب أن يذهبا إلى الطبيب (لأن متألم البدن) سيصف له الطبيب الجرعات (الدوائية) التى تتلاءم مع مزاجه (أخلاطه)، والطبيب الذى يعالج مريض القلب سيصف الجرعات التى تؤثر فى المعنى (المدلول) الحقيقى حتى أن المريض

يستعيد صحته تماما. وعندما يشفى فعليه أن يبصر تبعا لملكاته نفسها، إن كلا من المريضين يمكن أن يتعافى فى ثلاث مراحل:-

(٦) أولاً فإن سقيم البدن يدعوه الطبيب أن يشرب ماء شعير، وفى المرحلة الثانية يدعوه أن يأكل ثريدا، وفى المرحلة الثالثة يدعوه أن يأكل لحما، إنه يلجأ للطبيب حتى هذه المرحلة، وبعدئذ فالمريض يجب أن يعرف ما هو الأفضل لنفسه ليأكله، ولأن الطبيب يصف لسقيم القلب أن يدخل إلى الصحراء بحثا عن دودة بعينها لا تظهر أبدا خارج شقها / ثقبها أثناء النهار، فلها ميزة أنها عندما تتنفس ليلا فإن نورا (سطوعا) يمكن أن يرى حول نفسها كشرارة نار بين حديدة وصوان (الحجر الذى يقدح النار). وبالنور تجوس بحثا عن الطعام فى الصحراء، وذات مرة سئلت هذه الدودة عن كونها ما بحثت أبدا عن الطعام نهاراً، فقالت: إن نورى يأتى من ذات نفسى فما يضطرنى للشمس وضوئها لكى أرى العالم؟ فالدودة كانت حسيرة (قصيرة النظر) فلم تدرك أن نور نفسها كان من الشمس.، وعندما أسر سقيم القلب هذه الدودة تركه الطبيب يرى بنوريه الدودة، ما تأكل من أعشاب، وتركه يأكل الشيء نفسه لمدة من الوقت حتى يكتسب أيضا نفس السمة ويظهر النور من نفسه.

وهذه المرحلة الأولى

وبعدئذ تركه يذهب إلى البحر الكبير ويجلس على ساحله بأناة. وعند البحر تأتى بقرة إلى الساحل عند هبوط الليل وترعى بنوره اللؤلؤة التى تتوهج بالليل، إن هذه البقرة تضمر حقدا للشمس لأنها توهن اللؤلوة أثناء النهار وتجعل نوريتها لاغية (عديمة الوجود). إن

الشىء الفقير لا يعرف أن كل شىء له نورية إنما تكون بمساعدة الشمس.

دع المريض يبحث بنور اللؤلؤة ليجد ما تأكل البقرة من أعشاب، دعه يأكل أيضا الشىء نفسه حتى يتجلى فى قلبه حب اللؤلؤة. وهذه هى المرحلة الثانية.

«ومن هناك يجب عليه أن يسعى إلى جبل قاف، حيث الشجرة التى عليها عش السيمرغ، دعه يستحوذ على تلك الشجرة ويأكل ثمرها، وهذه هي المرحلة الثالثة. «بعد ذلك سوف لا تكون هناك حاجة للطبيب، لأنه هو نفسه سوف يصير طبيبا»

(٧) سألت شيخى، أو تمتلك الشمس تلك القوة التى بها يمكن أن تبدأ منها النورية إلى باطن اللؤلؤة التى تتوهج بالليل؟»

فأجاب: «إنها تمتلك تلك القوة «والعالم كله متعهد لها، غير أنه لا واحد يرغب فى الإقرار بالتزامه (عهده) ولو أمتلك واحد بستانا واحد فأعطى منه لسائل عنقودا من العنب، فإنه طوال حياته سوف يأسر السائل بجميله، وتثمر الشمس بستانه كل عام بالعنب والثمار الأخرى، لكن البستانى لم يشعر أبدا بأن عنقه مطوق بجميل (منة) الشمس، فهل هناك شىء ليس للشمس فيه نصيب؟ ولو نشأ طفل فى بيت مظلم وترعرع فيه، دون أن يرى الشمس أبدا، فإذا ظهرت له الشمس عندما يكون قادرا على التمييز، فكواحد ربما يكون قادرا على تقدير قيمة شعاعها»

(٨) فقلت: «وعندما يكون القمر كاملا، وتكون الشمس والقمر فى مواجهة (مقابلة) مباشرة، فيكون واضحا أن الأرض تقع بينهما،

،فلماذا لا تكون الأرض حجابا (عائقا) للنور بين الشمس والقمر كما يفعل ذيل كوكبة التنين عندما يرتفع أمام الشمس أو القمر؟ ،فقال الشيخ:، إن اعتقادك خاطئ، ،فلو أنك تريد أن تعرف الشكل (النظام)، فارسم دائرة مثل التى تكون خمسون ونصف ذراع من المركز إلى المحيط، وبعدئذ من مركز الدائرة الواسعة ارسم دائرة أخرى نصف ذراع فى نصف القطر، والآن ارسم خطا من خلال المركز حتى تنشطر كلتا الدائرتين، فسوف يكون لديك أربع نقاط أساسية اثنتان على الدائرة الواسعة واثنتان على الدائرة الصغرى أى أن، واحدة تكون على كل من نهاية الخط، والثانية تكون على حافة (حد حرف) الدائرة الصغيرة ،والأن ارسم دائرتين أكبر، واحدة حول كل من النقطتين الأساسيتين على الدائرة الخارجية، ودع نصف القطر لكل من هاتين الدائرتين يكون بقدر ذراعين، والآن افترض أن الدائرة الواسعة هى الفلك (الكرة السماوية)، والصغيرة واحدة هى الأرض، والاثنتان الأخريان هما الشمس والقمر، والآن ارسم خطا من مركز دائرة القمر المماس للجهة اليمنى من الأرض،و ارسم خطا آخرا بنفس الطريقة للجهة اليسرى من الأرض. والآن، حيث أن هذين الخطان يتقاطعان فى نقطة، وليس هناك مسافة بينهما، إلا أنه بين نهايات هذين الخطين تكون المسافة ذراع واحد. ولو أنك مددت الخطين الاثنين يكون لديك رسما للأرض خارج الفلك (الكرة السماوية)، والمسافة بينهما ستكون ذراعين، حيث توجد الشمس، إننا اثبتنا أن الشمس كانت أربعة أذرع فى قطر الدائرة ولذلك فإن ذراعى جسم الشمس سيكونان خارج الخطوط، ذراع واحد على كل جهة، وإذا كانت المسافة عند ذرع واحدة وكانت أشعة الشمس منحدرة

الرأس نحو النقطة الأولى على القمر، فإن النور على الجهتين سيتقابل بحيث تكون الأرض في الظل، أي تكون ليلا. وما يمتد بين هذه الخطوط من الأرض حتى النقاط المتبقية (على القمر) يكون في النور (الفجر). «لا تحسب على قياس التمثيل أن نسبة الأرض إلى الأفلاك، الشمس والقر هي كذلك، لأن نسبة الأفلاك والنجوم للأرض أكثر من مائة ألف ضعف من المثال الذى وصفناه من قبل.

(٩) إن كرة الأرض هي ٦٩,٠٠٠ فرسخ (الفرسخ وحدة قياس، كل فرسخ = ٤ أميال تقريبا) والرابع غير المأهول هو ٢٤,٠٠٠ فرسخ وكل فرسخ هو ١,٠٠٠ ذراع. فليست الأرض أكبر من هذا، والآن اعتبر (تأمل) كم عدد الملوك الكائنون على تلك القطعة من الأرض غير المأهولة. فبعضهم (يحكم) مقاطعات، والبعض يحكم أقاليم، والبعض يحكم أقاليم كاملة ذات مناخات خاصة، وكل واحد منهم مملكة، ولو أنهم عرفوا حقيقة الأشياء فسوف يخجلون من دعاويهم، لقد كان لأبي يزيد حظ طيب (ليدرك هذا) فقد تحرر من كل شيء كان يملكه كثمرة لما حققه تماما بشكل فوري. «أن الترف، والجاه،و والمال (الممتلكات) عقبات (حجب) في طريق الرجال، وطالما لما كان القلب مشغولا بحب هذه الأشياء، فإنه لا يمكن أن يرتقي. وأي امرئ يكون مثل درويش متجول (كثير الترحال) ويرتفع فوق عبودية (استرقاق) الزينة وجاه المنزلة سوف ينال العالم في صفائه»

(١٠) فسألت «أو هناك أي إنسان يمكن أن يرتفع فوق القيود التي يمتلكها؟»، وأجاب الشيخ: «هذا الوحيد يكون شخصا حقيقيا. «فسألت: «فكيف يمكن أن يحيا، وهو لا يملك شيئًا «قال الشيخ» إن أي إنسان

يصيبه القلق حول هذا لن يتخلى أبدا عن أى شىء، ،ومن ناحية أخرى، فإن أى إنسان يتخلى عن كل شىء فلن يقلق بشأنه، فعالم الثقة المطلقة عالم مبهج، ولكن ليس لكل إنسان أن يكون مولعا بالتوق إليه.

(١١) والحكاية رويت حول رجل جواد، قد كانت له ثروة واسعة، وهذا الرجل كان ولعا ببناء قصر منمق بقدر ما يستطيع، ومن كل أركان الأرض أصدر أمرا للحرفيين أن يأتوه، ورصد لهم كل ما يحتاجون من أموال، إنهم أنجزوا عملهم وشكلوا الأساس وصبوه بدرجة مناسبة لأجورهم، وعندما انتهى نصف البناء، جاء الناس من طول البلاد وعرضها ليشاهدوه فكانت الحوائط بازغة عالية ونقشت عليها صور زيتية جميلة، وكان السقف (عملا نادرا) منافسا لعمل مانى[1] والرواق من طراز يخجل إيوان كسرى، ولم يكن القصر قد اكتمل بعد عندما كان الملك عليلا مبتلى بداء عضال، وحينما كان فى سكرات الموت، جاء ملك الموت بجانب مضجعه، فهم الرجل وتساءل ،أو لا يمكن أن تعطينى تأجيلا حتى يمكننى إتمام قصرى؟ بكل الدنيا التى أملك، إلا هذه الرغبة الوحيدة ،أجاب ملك الموت بقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم... ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (سورة النحل، آيه: ٦١) أنه ليس ممكناو بالطبع ولكن افترض أنك منحت فرصة لإتمام القصر قبل أن تسلم روحك،وبعدئذ أو ما كان التياعك لفقدان القصر مساويا لكونك عانيت تلك الآلام به، وإنه سوف يكون محملا بالبهجة لكثير أخرين؟. ومع ذلك فأنه كان ناقصا، فإنه سوف لا يكون كاملا أبدا، إذ لا وجود

هناك لإمكانية الإرجاء، إن الرجل أسلم روحه. وعند تلك المرحلة كان بناء القصر عاليا، مع أنه تبعا لقصد المالك، فإنه كان ناقصا، وسوف لن يكون كاملاً أبداً، كما قد أراده هو».

(١٢) وسألت: «ما هى الذهنية التى يجب أن يكون فيها الإنسان حتى يصير أقرب للتقوى (الطاعة) ؟ قال الشيخ: «وكما رويت الحكاية»، «فذات مرة كان هناك تاجر له ثروة لا حد لها. وأراد أن يذهب بالسفينة من المدينة، حيث كان، إلى مدينة أخرى لأجل التجارة. وعندما وصل إلى البحر حمل جميع ممتلكاته فوق السفينة، ثم صعد على متنها. انطلق البحارة، إلا أن السفينة عندما وصلت إلى وسط البحر هبت رياح معاكسة وطرحتها فى دوامة. لذا فإن البحارة قذفوا جميع الجواهر (الأحجار النفيسة الخاصة بالتجار) من فوق جانب السفينة إلى البحر، وكان التجار مشدوهين من الخوف، كما هى عادتهم. وقف هذا التاجر الثرى بائسا (لا عون له) قلقا فى كل لحظة بشأن شىء ما آخر، وعاجز عن تحمل ذلك الكرب. أولا: إنه مغتم بشأن ممتلكاته (أمواله) وبعد ذلك بشأن حياته وأعضائه. فلا هو قادر على أن يكافح بنجاح ولا أن يهرب، إنه وصل فى النهاية إلى مرحلة اليأس التام. هكذا صارت الحياة مرة بالنسبة إليه ذلك أنه فقد كل متعته بالأموال». وفى النهاية هدأت الرياح، وانطلقت السفينة مرة أخرى ووصلت إلى الساحل. وعندما رأى التاجر نفسه على الساحل مد يديه إلى جيوبه والقى بكل شىء يملكه إلى الماء. قال له الناس، أأنت مجنون؟ إن ما تفعله شيء لا يصدقه عقل (فوق حدود التخيل)! عندما كنت واقعا فى حبائل الخوف من الهلاك والغرق ما

فعلت ذلك، أو تفعله الآن بعدما وصلت إلى بر الأمان». قال التاجر، إن ما يفعل فى حالة كهذه لا يعد صفة مميزة إطلاقا سواء ألقيت أموالى إلى الماء أم لا، فالسفينة لو رست بسلام، فإن مالى وحياتى سوف تسلم أيضاً رغم العاصفة. ولو غرقت السفينة فكل شيء سوف يضيع، المال والحياة. ولهذا فإن ما فعلته ليس صفة مميزة». أما وقد وصلت إلى الساحل فأنا أرى أنى لا كابدت الأذى (الضرر) ولا خبرت الخسران المادى. فأنا أتصور، وقد وصلت بأمان، أنه لو كان فى استطاعتى نسيان الألم سريعا، لو كان فى استطاعتى نسيان كان ذلك العذاب سريعا أيضاً، ففى وقت آخر لن يبقى فى ذهنى أى من الآلم حتى أسوأها، وسوف أحقق بمالى ربحا عظيمًا فى الكسب الدنيوى. وإذا قدر لى أن أذهب إلى البحر مرة أخرى، لا سمح الله، متحملا ذلك الكرب، فإن هذه المرة ربما تعنى هلاكى.

إن الحياة أفضل من المال. وحتى لو ضحيت بكل أموالى، بحيث لا يبقى مال على الإطلاق، فإننى لن أحتاج إلى لوح خشبى فى سفينة، أو شاركت بأموالى فى تجارة، فإننى سأواصل العمل فى أى شكل آخر لكسب قوتى اليومى، فرغيف خبز يؤكل مع صحة طيبة أفضل من ملكية كنز ضخم وسفينة ملكية.

(١٣) قال شيخى: «إنه كان مسافرا فى الحقيقة» «ويقينا أن أى إنسان يملك هذا فمن الجائز فعلا أن يربح فى مكان ما. وأيما امرىء ينال شيئاً ما فى العالم الآخر فإنه يعتق من عبودية شيء ما فى هذا العالم. ولو أن شخصًا ما يحلم أن شيئًا زاد من ممتلكاته، فإن مفسر الحلم سيقول أن شيئًا ما قد نقص. ولو أنه حلم بأن شخصًا ما ربح

ربحاً قليلاً، فإن المفسر سيقول أن شيئاً ما سوف يزيد (أو ينمو) ومثل هذا كثير من الأشياء». إن هذا مبدأ ثابت لأن النفس تحلم وتتأمل فى العالم الآخر التى منه تزيد الأشياء وتقل هنا. وبالمثل فلو حلم شخص ما بميلاد طفل، فإن ذلك يعنى أن شخصاً ما سوف يموت تماماً كما أن الحلم بموت شخص ما يعنى أن طفل سيولد، وعندما يحلم شخص بموت آخر، فإن التفسير يعنى أن حياة هذا الشخص سوف يعمر طويلا، لأنها مازالت مقبلة من هناك إلى هنا، وهذا واضح. «والآن فأى واحد ينسلخ فعلا عن شيء ما فى هذا العالم فى سبيل الحياة الأخرة، فإنه سيربح شيئا ما فى العالم الآخر. وهذا يمكن أ ن يرى فى شخص ما تأثره بالحالة التى نبذ فيها كل شيء يملكه. فلأن حالته هى شيء ما موهوب له من العالم الآخر، فعليه أن يدوام على إنفاق أشياء من هذا العالم حتى يعتق (يتحرر) (حرفيا: غير مثقل) شيئا فشيئا. وتدريجيا فإن نبذ كل شيء هنا، يجعله يربح هناك».

(١٤) وسألت شيخى ليقص على حكاية عن رجال حقيقيين، فقال: «إن ذلك لا يمكن إعلانه» فقلت: «ذات مرة فيما مضى (سابقا)»، «عندما نظرت إلى اللوح الذى نصبته أمامى. فلم أكتسب وقتها إلا قليلا من الخبرة، ولكن عندما أنظر إليه الآن، أكون فى حالة غالبة من التأثر تجعلنى حتى لا أدرى ما أفعله .«فقال شيخى»: فى ذلك الوقت كنت لا تزال غير ناضج، والآن فقد صرت ناضجا. كنت مثل رجل نيء لا يمكنه أن يستمتع بالجماع (الاتصال الجنسي) كثيراً جداً وعندما نضج وانشغل بالجماع، فإنه استمتع به إلى حد أنه لو عاقه أى أحد، حتى الصديق الحميم، فى وقت القذف، فإنه سيعتبر

ذلك فعلا أقصى لعداوته، لأن لذته قد قطعت، والآن فإذا حكينا عن تلك المتعة الحسية (الشهوانية) لرجل عنين، فإنه لن يحدث لديه إحساسا لأن التجربة تعرف فقط من خلال الخبرة، وذلك الرجل العنين محروم منها. «فما أقول لا يتعلق بتلك اللذة الشهوانية. إذ المتعة (اللذة) الحقيقية تلامس الروح فى حالة الرجولية الحقيقية (الطبيعة الإنسانية ـ الناسوت)، لقد كنت لا تزال غير ناضج بالنسبة للعالم الآخر (عالم الملكوت) فلم تكن قد جربت تلك اللذة، ولا عرفت معنى التجربة، ولما نضجت الآن، فإن الإنسان الناضج يمكن أن يمتد (ينبسط) نحو جنسه البشرى الخاص، عندما يرغب، ولكن الإنسان المنسلخ عن القيود أو الحر يمكن أن ينفذ إلى عالم الغيب (اللامرئى) ويكون مولعا بالذات الغيبية فى ذلك العالم من خلف حجاب الأسرار. تأمل فهناك اختلاف بين تلك اللذة وهذه التجربة!».

(١٥) فقلت: «إن الصوفية يكتسبون حالة ما أثناء السماع» [٢] «فمن أين تأتى؟» «إن النغمات الأولى تعزف بأسلوب حزين على آلات موسيقية جميلة مثل الطبلة، والفلوت (آلة النفخ الموسيقية) وما يماثلها، وبعد ذلك يتغنى المغنى باللحن الجميل، لأى كلمات تغنى استجابة لمزاج المستمع، وعندما يسمع إنسان سوداوى (كئيب) لحنا سوداويا، ويرى حالة مزاجه الخاص[٣] كما تخطر الهند فى عقل الفيل[٤] فالروح (النفس) تنتبه لحالتها الخاصة وتنتزع الخبرة من الأذن وتقول، أن لست جديرة لكى تنصت لهذا! إذ الروح (النفس) تعزل الأذن وتنصت لذاتها، إلا أنها تصغى للعالم الآخر، حيث لا تصبح وظيفة الأذن أن تصغى».

(١٦) فسألت: «ما الذى يجعلهم يرقصون؟»، فأجاب شيخى: «إن الروح (النفس) تشرع فى الترقى «مثل عصفور يتوق أن يفر من قفصه. إن قفص البدن يكون عائقا،و لذا فعصفور الروح يكابد بقوة ليرتقى عن قفص البدن». وإذا كان للعصفور قوة كافية، فإنه يمكن أن يحطم القفص ويفر، فإن لم يستطع ذلك، فإنه يجعل القفص يهتز تحت وقع حركته التواقة للهروب «وكذلك أيضا (بالنسبة للصوفية) فإن المعنى الحقيقى يظهر، وروح العصفور تحاول أن ترتقى، إذا لم يستطع أن يفر خارج القفص، فإنه سينقل القفص بذاته إلى الأمام، ويغض النظر عن صعوبة (وطأة) تجربته، فإنه لا يستطيع أن يجعل القفص يرتفع إلا قليلا قبل أن يخلد (يهوى) إلى الأرض.»

(١٧) فسألت: «لماذا يلوحون (أى الصوفية) بأيديهم هنا وهناك؟» البعض يقول أن ذلك يعنى كأن الواحد (من الصوفية) يطرح كل شىء (الدنيا) من كم ثوبه (وهو يرقص) كأنه يقول: لقد نلنا شيئًا ما من العالم الآخر، ونتخلى عن كل شىء نملكه هنا، ونصير خالصين إن ذلك يعنى بحق، أن البدن لا يمكن أن يرفع القدم أكثر من شبر، كذلك كأنه يقول للأيدى، إنكم ترتفعون إلى أعلى ذراعا، وربما نكون قد أصبنا قيد خطوة «فلماذا يتخلصون من خرقهم؟ «إن ذلك يعنى كأنهم يقولون، إن لدينا وعيا بذلك المكان (العالم) الآخر (المنزلة الأخرى)، وهكذا فإننا نبذنا شيئًا ما من هذا المكان، ومع ذلك، فالواحد الذى يطرح خرقته ليرتديها فقط مرة واحدة أخرى، حتى يلوح بأكمام ثوبه هنا وهناك، فإنه يستعد ببساطة سيرته الأولى.

(١٨) فقلت: وإذا انخرط صوفى فى حلقة رقص صوفية، فإن الجماعة ترغمه «فهى تملك عليه سيطرة مطلقة وسواء أنشد أو

تضرع، فإن كل ما يريدون، أن يجعلوه يفعل ما يرغبون، «فما السر (اللغز) فى هذا؟ «وبمجرد أن ينخرط رجال حقيقيون فى حلقة رقص صوفى، فإنهم لن يغادروها مرة أخرى أبدا، فالعصفور (الروح) قد اشتد عوده وزادت قوته وهجر قفصه وطار بعيدا، والآن فإن الجثة صارت تحت سيطرة الجماعة وسواء غسلوها الآن أو فى وقت ما آخر وسواء كفنوها بكفن أبيض أو بواحد أزرق، وسواء دفنوها فى مقبرة بعينها أو بأخرى، فإن ذلك تقرره الجماعة،إذ الواحد (الفرد) واقع تحت سيطرة الآخرين.»

(١٩) وقلت: «فربما ينتصب شخص ما واقفا ينخرط فى رقصته كصاحب وجد» «فلماذا يحدث هذا؟ «إنه أسلوب لإظهار الصحبة والأنس.«فبعد حالة الوجد ينهض الواجد (صاحب الوجد) طاويا يديه، ولا يقول شيئًا، «ولأنه لا يقول شيئًا، فإن بدنه يصير لسانا، ولأن تلك الحالة لا يمكن أن يعبر عنها بلسان الكلام المفهوم المعقول)، فإنه يعبر عن حالته بلسان الوجد، ومن ناحية أخرى فإن الوحيد الذى سيعرف ما يقول هو من له مزاج (طبع) المجرب (الخبير)».

(٢٠) فقلت «وعندما ينتهى السماع، فإنهم يشربون ماء. فماذا يعنى ذلك؟»

«إنهم يقولون إن آثار نار الحب (العشق) طبعت على قلوبهم، أما الرقص فترك المعدة خالية، وإذا لم يسكبوا عليها الماء، فإنها سوف تحرق. إنهم بأنفسهم لم يجربوا الجوع، وأولئك الذين لم يدركوا جرح صيامهم ليسوا صوفية.

وهناك كثير من المدعين ينهضون كالصوفية لينافسوا الصوفية الحقيقيين فى الميدان، ولكن زيف هؤلاء المدعين يظهر عند الاختبار الأول معهم، وتزول ماهية وجودهم غير أنه ما من مدع منهم سوف يذوق حالة صاحب الوجد فى رقصه، فالرقص سوف يتغلب على حالته الظاهرية، وليس العكس، إن التنافس المحموم فى قلب هذه الحلبة هو عمل الرجال الحقيقيين (العرفاء) وليس كل من لبس خرقة زرقاء صار صوفيا، كما قيل: وسط الحشد الذين يتوشحون باللون الأزرق يوجد من يتصف بأوصاف الصوفية فالأولون مستغرقون بكاملهم فى البدن، لأنهم مجردون من الروح أما الأخيرون فمستغرقون فى الروح، إلا أنهم مطرزون بالأبدان.

الهوامش

١ ـ مانى: رسام ظهر فى زمان أردشير، وتنسب إليه المخطوطات المزخرفة والموضحة بالرسوم على نحو جد رائع، ورسوم الكهوف فى غزل الصين، حتى غدا اسمه شعار للتصوير الفنى. والبعض يرى أنه ظهر فى زمان الملك بهرام، ظهر بعد عيسى عليه السلام، ومانى هو مؤسس المانوية التى ترى أن للعالم أصلين أحدهما هو النور وهو أصل كل خير والآخر هو الظلمة وهو أصل كل شر. وعقائد مانى مزيج من عقائد الزرادشتية واليهودية والمسيحية، ولد على ما يقال فى ٢١٦م، وادعى النبوة بعد اطلاعه على الأديان الموجودة وسمي نفسه (الفارقليط) أى المخلص الذى بشر به المسيح ومن أقوال مانى: «يبشر الأنبياء بأوامر الإله أحيانا من الهند بواسطة (زرادشت) والآن أرسلنى الله لنشر دين الحق فى بابل». «وأرسلنى الله نبيا من بابل حتى تصل دعوتى للعالم أجمع». «مع بدء الخليقة ظهر أمران أصيلان هما الحسن والسيىء، والمخلوق الأول عرف الموجودات الخمس والتى هى بمنزلة الواسطة بين الخالق والمخلوقات، وهى الإدراك، والعقل والفكر والتأمل والإرادة. كما أن الله خلق العنصر المظلم من خمسة أمور هى: الدخان، النار المخربة، الريح المهلكة، الماء المخلوط بالطين والظلمات «راجع د. محمد التونجى، المعجم الذهبى (فارسى ـ عربى)، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٥٣٥. وأيضا الشهرستانى (محمد عبد الكريم): الملل والنحل، فى جزأين، تحقيق محمد سيد كيلانى، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٦م، جـ١، ص٢٤٤.

٢ ـ السماع: هى جلسة لتلاوة الأشعار وسماع الموسيقى والإنشاد المصاحبة لحالات روحية تقع باللجوء إلى الروح أثناء إحساس السماع، وشرط آداب السماع هو أن لا تفعله ما لم يأت، ولا تجعله عادة، وتفعله على فترات متباعدة حتى لا يزول تعظيمه من قلبك، ويجب أن يكون هناك شيخ حاضرا، وأن يكون مكان السماع خاليا من العوام، ويكون القلب خاليا من الأشغال، والطبع نفورا من اللهو، وقد ارتفع التكلف، ويجب أن يكون للمستمع من الرؤية ما يجعله يستقبل وارد الحق وأن يوفيه حقه. راجع: الهجويرى: كشف المحجوب، فى جزأين، ترجمة وتعليق د. إسعاد عبدالهادى قنديل، مراجعة د. أمين بدوى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ١٩٧٥م، جـ٢، ٦٦٧ وما بعدها، قارن د. عبدالمنعم الحفنى: المعجم الصوفى، دار الرشاد، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٢٨ «وما بعدها: حيث يقول السماع فى رأى الدقاق، حرام للعوام لبقاء نفوسهم، ومباح للزهاد لحصول مجاهدتهم، ومستحب للصوفية لحياة قلوبهم. وفى رأى الجنيد: هو وارد حق يزعج القلوب إلى الحق، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق، وعند الشبلى: السماع ظاهرة فتنة، باطنة عبرة، فمن عرف الإشارة يحل له استماع العبرة، وإلا فقد

استدعى الفتنة. والسماع يحتاج لثلاثة أشياء: زمان ومكان وإخوان، والسامعون ثلاثة. فمنهم من يسمع بالطبع ويشترك فى ذلك الخاصة والعامة وكل من يستطيب الصوت الطيب، ومنهم من يسمع بالحال، فإنه يتأمل إذا سمع حتى يرد معنى يوافق حاله، فيكون لها كالقادح بهجه، فتظهر عليه صفاته فينحرك ويضطرب، ومنهم من يسمع بالحق فلا تهيجه الأحوال لأنها ممزوجة بالبشرية، حتى يكون سماعه بالله ولله ومن الله إلى الله، وهؤلاء هم الذين وصلوا إلى الحقائق وفنوا عن الأفعال والأقوال، فشهدوا منموارد السماع على أسرارهم إظهار حكمته وآثار قدرته وغرائب علمه. قارن: الطوسى (أبو نصر السراج): اللمع، تحقيق د. عبدالحليم محمود، طه عبدالباقى سرور، مكتبة المتنبى، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م، ص ٣٤٢ وما بعدها، قارن أيضا: ابن عجيبة: مصطلحات التصوف من كتابه مراجع التشوف إلى حقائق التصوف تقديم د. عدبالحليم حمدان، مكتبة مدبولى ط١ ص ٢٥، ١٩٩٩م، وأيضا الكلاباذى (التعرف لمذهب أهل التصوف)، حققه وقدم له محمود أمين النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠م، ص ١٩٠ وبعدها، حيث يقول: «السماع: استجمام من تعب الوقت وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار لذوى الأشغال»

٣ - المزاج: هو مصطلح فنى يعبر عما يكون بارزا للذهن من أفكار فى مقابل خطرات القبل: الأول اى الأفكار تتميز بالثبات، بينما الخطرات فهى غير ثابته لأنها من قبيل الأعراض التى تترى على القلب ثم تزول، وعدم ثبوتها يؤدى إلى إثارة القلب والوجدان الداخلى.

Ref: Wheeler M. Thackston, Jr.: The philosophical Allegories and Mystical treaties to Suhrawardi, Mazda publishers, U.S.A. 1999, P. 54.

٤ - ذاكرة الفبل فى الهند تعبير مشهور لأصل ذاكرة الإنسان، فذاكرة النفس فى أصلها تعالج، مجازيا فى رسالة الطير، وعقل وهنا ترد كل شىء لأصله نهائيا، ويظهر هذا فى رسالة لغة موران القسم الأول، راجع المرجع الإنجليزى السابق، وقارن السهروردى، شهيد الإشراق، ورسالة لغة موران، ترجمة - ودراسة وتطيق د. عادل محمود بدر. فى كتابه الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، ١٩٩٩م. ص ص ٢٥ - ٣٩، والدراسة ص ٦٩ - ٩٧.

القسم الثانى

شـــرح الرســــــــــائل

شرح

- لغة موران[1] (لغة النمل)

بعد التحميد المعهود، يذكر السهروردى أن الرسالة تشير إلى قواعد ونهج السلوك الصوفي، وأنه كتبها بناء على طلب أحد الأصدقاء المؤيدين للسلوك الصوفى. والرسالة مكتوبة فى صورة حكايات رمزية وهى فى اثنى عشر فصلاً، والفصول الثلاثة الأخيرة منها عبارة عن حكم تبصر أيضًا بقواعد السلوك الصوفى. فلنشرع الآن فى تحليل هذه الرسالة.

١ - فى الفصل الأول[٢] يعرض السهروردى - خلال الصورة الرمزية التى تتحدث عن تحاور أفراد قافلة النمل فى مسألة مصدر الأشياء - النظرية الفيضية القائلة «بأن كل الأشياء تعود إلى أصلها الذى صدرت عنه، فكل ما يلتمس النور إنما جاء من النور، وأى شيء تراجع للظلام الخالص يكون ظلامًا أيضًا لأنه مصدره»، ويضرب أمثلة لذلك على لسان نملة حاذقة لعله يقصد بها القطب الذى تفرد عن بقية أبناء جنسه برجاحة طبعه وعلو منزلته العقلية والروحية، ولذا فإنه يعلمهم الحقيقة التى غابت عن عيون المقيدين تحت ركام العادات والقوانين التقليدية، تلك الحقيقة التى تقول «أن

كل شيء يعود إلى مصدره»، وهى تعود إلى ذلك الصدى البعيد فى فلسفة أفلاطون من «أن الشبيه يدرك الشبيه»، والتى أصبحت تمثل قوس الرجوع فى فلسفة الفيض عند أفلاطون، أى رجعة النفس إلى عالمها العقلى فى جدول الصعود.

أما هذه الأمثلة فهى واضحة جلية أمامنا فى الطبيعة «فكل ما له ثقل يهبط إلى مصدره الأرض لأنه ثقيل بفعل مادته الطينية، وغيرها من صور الطبيعة التى تدل على صدق هذه النظرية.

ولما كانت الروح الإنسانية ليست من جنس الأرض، أى من جنس الظلام، فإنها قطعاً تنتمى إلى ما هو ضد الظلام ونقيضه، وهو النور، ولذا فلابد من رجعة الروح ثانية إلى مصدرها النورانى الذى صدرت وفاضت عنه بفعل العقل الفعال عاشر العقول فى نظرية الفيض كما نبأتنا بذلك رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ويعتمد السهرودى فى دعم نظريته بآيات القرآن الكريم فهو يربط بينها وبين أصول هذه النظرية، فيذكر دليلاً على ذلك قول الله تعالى **﴿نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس﴾** (سورة النور آية٣٤) **﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾** (سورة النجم آية ٤٢)، **﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾** (سورة فاطر آية ١٠) . فهذه الآيات عنده تدل على أن كل شيء ينتهى إلى الله سبحانه وتعالى أى راجع إليه لا محالة لأنه صدر عنه أول مرة، وما دامت النفس العاقلة أو الروح الإنسانية نور من الله وكلمة منه كما وضح فى أصوات الأجنحة فلابد من ارتفاع هذه الكلمة الصغرى إلى أصلها النورانى مع بقية الكلمات الصغرى التى تمثل كل أرواح

البشر، فالله نور الأنوار عنه انبعثت كلمات نورانية كبرى، وهذه بدورها فاضت عنها كلمات صغرى نورانية، فيجب طبقًا لنظرية الانبعاث procession أو الفيض Emanation هذه أن يعود النور إلى النور، فترتد الكلمات الصغرى إلى مصدرها النورانى، كما يعود صدى الصوت إليه والسهروردى بذلك يتابع نظرية الفيض التى عرضها فى «أصوات أجنحة جبرائيل» وأشار إليها فى «الغربة الغربية» وبسطها فى بعض كتبه الأخرى وعلى رأسها «حكمة الإشراق» و«اللمحات فى الحقائق» و«التلويحات» و«هياكل النور»[٣].

وهكذا فإن الرسالة تدعونا منذ البداية إلى تحقيق وجودنا الحقيقى، بأن نصل ذواتنا بالأصل الذى صدرت عنه وهو الأصل النورانى الإلهى للنفس، والذى يظهر واضحاً جليًا باستبطان الموجود لأعماق نفسه ووجوده الباطن، عندئذ يدرك الموجود «المطلق»، ويدرك أن معناه اللامتناهى المتحقق فى النفس، قد صدر من النور الإلهى، وهذا الاستبطان لأعماق الذات الإنسانية، هو بداية التجلى الحقيقى لله فى أعماق الموجود، إذ الموجود الذى عرف حقيقة نفسه، وأنها عنصر إلهى لامتناهى، سوف ينتقل من معرفته لذاته إلى معرفة الله فى حضوره لها، بعبارة أخرى تتدرج النفس فى رقيها وتعاليها من معرفتها لذاتها إلى معرفة الله تعالى فى تجليه لها، هذا التجلى الذى يتحقق عندما يفيض قلب الإنسان بالوجد والولع والمحبة اللانهائية تجاه المطلق، وهو حضور لا يبلغ مداه وجلاله التعبير، ولذا جاء مرموزاً فى صور وأساطير وحكايات، فى أعماقها الظاهرية الصامته تكمن حقيقة الحضور المطلق للذات

العارفة.

وعندئذ تعود النفس إلى مصدرها، تلك العودة - التى حدثنا عنها خلال رموز عجيبة فى رسالته «الغربة الغربية» - التى تمتد تجاه الفناء فى الألوهية والبقاء فيها، وهو الذى ذكرنا من قبل أنه لا يتم إلا بالموت، إذ تضحى النفس بذاتها فى سبيل تحققها المطلق، هذا التحقيق للمعنى المطلق هو ماتراه الذات الصوفية «الإيمان الحق» هو نفسه يعد كفراً فى نظر العامة أو «الأنا الجمعى»، ولذا فسوف نجد تضاداً ومقابلة دائمة بين أفكار وأساليب الأنا الفرد الذى يرمز إلى الموجود الصوفى الكامل أو القطب أو الحكيم المتأله - والذى يأخذ دائمًا رموزاً فردية - وبين الأنا الجمعى الذى يعبر عن الجمهور المستعبد للتقاليد والقوانين الموروثة والآيات الظاهرة - والذى يأخذ دائمًا رموزاً جماعية - وهذه المأساة الحقيقية للذات الصوفية التى وصلت فى نهاية سلوكها، فأصبحت حاضرة فى الله، هى مأساة «رجل مثل الحلاج أو السهروردى» لأنها رسالة الوحدانية المطلقة الكاملة التى لايمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير، ولايظل مؤمناً مخلصاً إلا تحت مظاهر الكفر(٤).

وهكذا فإن «إدراك المرء لمصدره الإلهى» هو نقطة البدء فى السفر الصوفى نحو لقاء هذا المصدر إن صح التعبير مع مايتطلبه الإدراك من مجاهدة فى طريق العودة، وهو الطريق الذى يضع الصوفى أمام التحدى نفسه، والمجموع الممثل للعالم الخارجى على نحو ما رأيناه فى «الغربة الغربية» مثلاً وكما سوف نراه فى فصول

هذه الرسالة ذاتها.

والسهروردى يؤكد فى الفصل الأول صراحة على «أن الاختيار هو الذى يجذب الفرد إلى مصدره» ومن هنا تصبح الحرية الفردية هى أساس السلوك الصوفى نحو المتعالى، وإلى جانب هذه الحرية الفردية يضيف صاحبنا بعداً إلهيًا أخر حتى يعطى لحرية الصوفى كل معناها الأبدى، هذا البعد هو الفضل الإلهى وهداية الله للإنسان وذلك على صلة وثيقة بما قلناه آنفًا فى شرحنا «للغربة الغربية» أن عذاب الصوفى يكمن فى أنه يسلك الطريق نحو الله، بالله ذاته، فالله هو الذى يمنحنا القدرة بفضله على مواصلة الطريق بل والبدء فيه، إذ النور الذى أطلبه هو ذاته الذى يأخذنى إليه، وهو ماعبر عنه صادقاً خلال الآية الكريمة «نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس». وخلاصة القول هنا أن الأصل الإلهى للموجود يدعو إلى السفر للاتحاد الشهودى بمصدره النورانى الذى صدر عنه[٥].

٢ - وفى الفصل الثانى نشاهد «جمعا»[٦] من السلاحف التى تتجادل بشأن الطائر الذى كان يغطس ثم يبدو للعيان أهو ينتمى للهواء أم الماء؟ وفى أثناء انقسامهم إلى فريق يرى أن الطائر لو لم يكن بطبعه يحيا بالماء فلماذا يحتاج إليه؟ وفريق يرى أنه ليس مائيا، ولذا استطاع أن يحيا بدون الماء وهذه السلاحف إنما تمثل هنا جموع الناس التى تتبع منطق التقاليد وترتد بفكرها إلى القوانين الموروثة، وتمثل أيضا جمهور المفكرين الذين يردون كل شىء إلى العقل النظرى والمنطق الموضوعى، وكذا جمهور الفقهاء الذين لا يرون

الحقيقة إلا في ظواهر الأمور والآيات.ولذا فإن السهروردى يأتى بالقاضى وهو شخصية ترمز إلى القائم بالحكمة والحقيقة، وهو القطب أو الحكيم المتأله والذات المفردة التى أدركت الحقيقة عيانا بعد اختراقها كافة الحجب، وهو الذى ألقى على جموع السلاحف هذه الحكمة «لاحظه وأنظر وفقا لأموره، إذا استطاع الحياة بدون الماء فإنه لايكون مائيا ولامحتاجا للماء، وبرهان ذلك السمك فإنه عندما يترك الماء، فحياته لايمكن أن تستمر» ثم النتيجة عقب قوله: أعنى تظهر الحقيقة للعيان، تلك الحقيقة التى سوف تنكرها السلاحف وتقذف الطين فى وجه الحكيم، لأنها حقيقة تتعارض مع المنطق العامى، وتنافى عقيدة العامة التى تقف عند حدود الظاهر، دون أن تتعداه إلى المعانى الباطنة التى تمثل حقيقتها، هذه الحقيقة التى تظهر «عندماهبت عاصفة هو جاء فأثارت الماء، وعندئذ انطلق الطائر الصغير إلى الهواء»(٧) هذا الطائر الذى أثارته عاصفة الريح فانطلق فى الفضاء، ليس طائرا، وإنما هو الموجود الصوفى، هو ذاته العاشق الصوفى الذى لفحته نيران المحبة، فانطلق نحو محبوبه، متخطيا كل حدود المكان، متعاليا فوق ترتيب العقل وقوانينه.

ولما كانت هذه الحقيقة تثير دهشة السلاحف، «فقد طالبوا القاضى بتفسير لكى يتم إقتناعهم» ولما كان القاضى - القطب الصوفى - لايدرك إلا الحقائق فى نضارتها وطهارتها، أعنى لايدركها إلا عيانًا، وبمنطق الذوق الصوفى وحده، ذلك الذى يعاين الحقيقة شهوداً، فإنه كان يستعين - من أجل تفسير ذلك بمجموعة من الأقوال والأحاديث التى تنتمى إلى أهل الحقيقة من الصوفية،

فذكر قول أبو طالب المكى - الذى قاله فى شأن عروج النبى عليه الصلاة والسلام إلى السموات الأعلى - (باب الوجد والخوف - قوت القلوب) أنه «عندما أزال ترتيب العقل عند رفع الكون والمكان»[8] أو أن العقل وما يتبعه من تفكير في الكون وتعلق بحدود المكان، يقف حجابًا بين الموجود وبين الحقيقة، فإذا رفعت حجب العقل يزول كل شيء إلا الحقيقة، التى لم تكن سوى وجه الله تعالى وهو ماحدث للنبى عليه السلام فى حالة وجده العالى حيث «ظهر له العيان، فطوى له المكان»[9] أى أنه عند ظهور الحقيقة الإلهية وتجليها، تزول كل المتعلقات والتعينات الكونية المادية التى ليست سوى حجبا دومًا تحول بين الموجود وبين رؤية الحقيقة،وهنا تصبح الحقيقة وجدانية متعلقة بالموجود ذاته، أى ذاتية لا تظهر ولا تتجلى إلا إذا وصل الوجد والولع إلى مداه اللامتناهى، وهو ماعبر عنه بالوصول إلى مقام «الخلة» مستنداً إلى قول الحسن البصرى فى «باب المحبة» وفى كلامه عن حالة النبى عليه الصلاة والسلام فى المعراج إلى السموات العلى، عندما تملكه الوجد فى أعلى صور، فطويت له حجب المكان، فرأى الحقيقة بياناً، فى اللامكان، أو فى أين لا أين. ويضم صاحبنا الأهواء والرغبات الشخصية التى تتعلق بالعالم المادى إلى حجب العقل والمادة، بل ويعتبرها من مميزات العقل ذاته فيقول عن أهل الحقيقة[10] «أنهم يعتبرون الأهواء من بين حجب العقل والجسم كالمكان» أعنى أن الموجود لن يصل إلى الحقيقة ألابرفع كافة الحجب العقلية والمادية، وهو لن يصل أيضاً إلا إذا أصبح فوق كل شيء، فوق الكونين والعالمين - كما يقول الحلاج - إلا إذا تجرد عن كافة العلائق والتعينات التى تربطه بالوجود - فى - العالم أو

الكون، فيمحو الصوفي في ذاته، ومن ذاته كل ماليس له علاقة بالله، حتى يصفو من كدوراته، فيصبح فوق كل شيء، وحدة مع الله وحده، فطريق الوصول إلى الحق يكون إذاً بتحطيم معابد الأبدان وهو الذى تحدث عنه في «الكلمات الذوقية» ويلح ذكره بطرق مختلفة في كل رسائله وهو ذاته مايتحدث عنه هنا من رفع الجسم باعتباره صورة من صور المكان، لأن كل ماهو جسم يتحيز ويتمكن، أى يصير في مكان بالضرورة، ويتعلق بذلك رفع ترتيب العقل والأهواء المتصلة بالعقل كذلك. وهذا الرفع أو الصعق أو المحو لا يعني من وجهة النظر الصوفية إلا الفناء عن كل شيء، ومايتبعه من حصول لمقام البقاء، أى البقاء في الله وتحقيق الوجود الذاتي للصوفي في أعلى صوره. بعبارة أخرى معناه الوصول إلى مقام «الخلة» حيث يتحقق العبد بصفات الرب بحيث يتخلله ولايخل به مايظهر عليه شيء من صفاته، فيكون العبد مرآة الحق»[١١] وهو ما ذكره السهروردى بلسان الحسن البصرى بقوله في حالة النبى عليه الصلاة والسلام «ظهر له العيان وطوى له المكان» وبلسان الحلاج «أنه أغمض العين عن الأين من الأنس» أى أن الوجد قد أخذه من نفسه، فتباعد عن كل ما يخص الكون والمكان ليخلص - في تجرده - إلى التجلي الإلهي وحده، وبلسان الحلاج أيضا «الصوفي وراء الكونين وفوق العالمين» وينتهي السهروردى من ذلك كله إلى أن معاينة الحقيقة وتجليها إنما تحدث للنفس المخلوقة المحدثة، أى للصوفي في حالة انتفاء كافة الحجب، ورفع كافة التعينات والعلائق التي تربطه بالوجود كله، أى الوصول إلى السلب الكامل أو الفناء التام عن كل شيء، حتى لا يبقى ثمة سوى الله وحده وهو ماعبر

عنه صاحبنا قائلاً ويوافق الجميع (أى جميع الصوفية من أهل الحقيقة الذى أعطانا أمثلة على أقوالهم التى تتفق مع أقواله هو كقطب أو حكيم متأله معاين للحقيقة) عن أنه طالما كانت الحجب موجودة لم تزل، فإن المراقبة (المشاهدة) لايمكن أن تحقق شيئًا. والنفس التى تتم لها المشاهدة إنما هى مخلوقة وحادثة،[١٢]، وبالطبع فإن السلاحف التى تمثل الجمهور فى كل صوره، وتتبع فى تفكيرها قوانين العقل الموضوعى وحده، لا تستطيع هضم ولا فهم مثل هذه الأقوال سالفة الذكر، وبالتالى فإنها سوف تهاجمها، وعندئذ تصبح كيف يمكن لماهية متمكنة فى المكان أن ترفع من المكان، كيف يمكن أن تحرر من اتجاهاتها؟،[١٣] وفهم لم يبصروا مطلقًا أمام العيان الموضوعى أن إنساناً قد رفع عنه المكان أو تحرر من وجوده المكانى، ولكن الصوفى المتحقق أو القاضى يصر على أقواله أنها الحقيقة التى عاينها بذاته خلال عروجه نحو الحق، وفى نهاية هذا العروج، يرى أن مافصله هو الحقيقة، فهو يأبى إلا أن يصل إلى ربه على جناح الموت، فإيمانه العميق هو الذى يجر عليه الكفر، فيموت ذاهبًا إلى ربه، عامراً بنشوته ومن هنا فإن الحشد الأبله القابع فى ربقة القيود الموضوعية، يصيح فى وجه الفرد المتحرر الخالص إلى حقيقته «عزلناك، أنت معزول ثم قذفته بالطين وعادت إلى وكرها،[١٤] والسهروردى ينظر هنا من سجف الغيب إلى مصيره، ويربطه دائمًا بمصير الحلاج، وذلك المصير الذى يضحى فيه بالذات المفردة من أجل الحقيقة وعلى يد المجموع.

وخلاصة القول هنا : أن تخطى كافة الحجب المكانية

والعقلانية، أى الوصول إلى مقام الفناء، والذى يتبعه إلى مقام البقاء، أى عمليتى السلب والإيجاب، أو النفى والإثبات، هى ما تجعل هذه التجربة بالغة الثراء من الناحية الوجودية، لأنها تسمح بوجود التوتر الذى يمثله أولاً انتقال العبد من السلب إلى الإيجاب، ومن الإيجاب إلى السلب خلال عروجه نحو الحق، ففى كل مرحلة تزال فيها حجباً، نجد اقتراباً من الحق وعلواً خلال المقامات الصوفية، وثانياً ففى حالة الوصول إلى البقاء فى الخلة تحدث إحالة ديالكتيكية بين العبد وربه، فيتكلم الرب على لسان العبد وتجرى الصفات الربانية على صفحة الوجود الفردى للعبد، أى تصير الذات المفردة مرآة يجرى عليها التجلى الإلهى. وذلك هو قمة العلو الذى يصل إليه الصوفى، تلك القمة التى تمتاز بالتوتر، حيث فى معنى التوتر تكمن الحياة والوجود. والتوتر هنا يبلغ مداه أو حده اللانهائى، لأن الحجب أو الوسط أو الحد الثالث قد أصبح مرفوعاً (فيخلص الهواء إلى الهواء كما عبر عنه فى الغربة الغربية) بين أطراف الجدل، وعندئذ ينعدم وجود المتوسطات بين أقطاب التوتر، إذ المتوسط حجاب وبرزخ يقضى على الطبع الحركى الحى فى التجربة، ولذا قال السهروردى، أن المراقبة التى هى باب الحقيقة لا يمكن أن تحقق شيئاً إلا برفع الحجب بين العبد والرب[١٥] (حجب المكان والعقل).. ولما كان المتوسط من الناحية الفكرية هو أسلوب العقل، لأنه يصل من المقدمات إلى نتائجها عن طريق وجود الوسائط، فإن ملكة الاتصال الصوفى أو الاتصال الحق بين العبد والرب ليست هى العقل بل لا يتم الاتصال مع وجود العقل، لأن العقل يدلنا فقط على وجود الله، ولأن معرفة أن الله موجود شىء وإقامة علاقة خاصة مع الله شىء

آخر، فإن ملكة الاتصال لابد وأن تكون شيئًا آخر غير العقل وهى الوجدان المتمثل فى الذوق أو الحدس الصوفى. إذ يصل الوجدان الذاتى للحقيقة - فى حالة ولعه اللانهائى بها - بلا حدود ولا نسب مكانية كانت أو عقلية، بل يصل مباشرة أو حدساً عيانيًا، فيعايش الحقيقة بالفعل، تلك المعايشة التى لا تتم اللهم إلا بانطواء كل النسب المكانيــة التى لاتدع للفكر المنطقى مـلاذاً وتمكن من الامـتـثـال النظرى(١٦).

ولما كان ذلك كذلك فإن ملكة الاتصال الوجدانية بما أنها ملكة ذاتية خاصة وبالموجود الفرد وحده، فإن الحقيقة ذاتها تصبح ذاتية لأنه كما يقول السهروردى على لسان القاضى أو القطب المتأله ،إن إزالة العقل وترتيباته ومتعلقاته من الكون والمكان يضعنا مباشرة أمام الحقيقة وعندئذ تصبح الحقيقة متعلقة بالذات المفردة وحدها لأن هذه الحقيقة لا تتجلى إلا بالوجد الذاتى والكيفية العاطفية. فالوصول إلى الحقيقة غير ممكن إلا بهذا الإسلوب الذاتى العاطفى، حيث يستحيل الولع بالحقيقة إلى حقيقة ذاتية، بمعنى أن الحقيقة الموضوعية تصبح بفعل الولع بها حقيقة ذاتية... بعبارة أخرى تصبح ملكاً للذات المفردة وحدها، وهو مايحدث فى مقام الفناء والبقاء أى الخلة حيث تتحول صفات الربوبية إلى ذات العبد الواصل، فيصبح ربانيًا، وينطق الحق على لسانه، أو ينطق هو بلسان الحق. وذلك كما قلنا ما يسبب الاصطدام بين الصوفى المتحرر وواقعه الفج أو واقعه الاجتماعى الطبيعى، ذلك الذى يرسف فى أغلال وقيود الضرورة، وهيهات هيهات أن تلتقى أحكام الضرورة

مع أحكام الحرية على أرض واحدة.

٣ - وفى الفصل الثالث وهو الذى يحدث[١٧] «فى قصر سليمان النبى عليه السلام وسؤاله عن العندليب الغائب وإرساله سفيراً يدعوه إليه، ثم رسالة من العندليب إلى النبى سليمان يدعوه، والذى لم يغادر عشه، ثم إدراك العندليب لحقيقة أن سليمان يدعوه إليه، وأن هذا وعد حق بلقائه إذا ما ذهب إليه فى قصره، أما النبى سليمان فلم يأت لمقابلة العندليب لأن عشه لايسعه، ولأن اللقاء فيما بينهما يستحيل أن يكون بالداخل، وهو بالخارج وهكذا قال العندليب لرفاقه».

والسهروردى هنا ينفى تماماً الحلول Incarnation فذات الله لا يمكن حلولها على الإطلاق فى ذات العبد، وهكذا فإن اللقاء بين العبد وربه لا يكون بالحلول وإنما يكون بسفر العبد فى طريق مجاهداته الصوفية نحو الله، وعندئذ يحدث اللقاء إذا ما تجرد العبد عن كل علائقه، وفنى عن نفسه وعن فنائه. عندئذ وبعد المرور فى طريق السفر الصوفى الطويل بكل مدارجه يحدث اللقاء، الذى ليس سوى شهود العبد لجلال الله، فهى وحدة شهود تتأمل فيها النفس تجلى الألوهية على صفحتها أو مرآتها التى تخلصت من كدوراتها، بعبارة أخرى يلح السهروردى على القول بأن انبلاج الحقيقة مرهون بسير العبد نحو الله، ذلك السير الذى يرتكز أولاً وأخيراً على ترك الدنيا - عش الإنسان الذى يقيم فيه - وما فيها من شهوات وعلائق حسية، أعنى التطهر، هذا التطهر الذى يجعل الصوفى يرى الله دائما فى أفعاله، فيراه قبل الفعل وفى الفعل وبعد الفعل، وفى كل جهة. وإذا

كان الصوفى لابد له من السير إلى الله، فإن الله ذاته لابد وأن يدعوه إليه حتى يلج الصوفى طريق العودة، وذلك على صلة وثيقة بما قاله فى «الغربة الغربية» من قبل، أن الصوفى يبحث عن النور بالنور، فلكى يصل إلى شهود النور، لابد وأن يلجأ إلى النور ذاته، ليأخذه إليه. فإذا اكتمل عنصرى الطريق أى اللطف الإلهى، أو الدعوة الإلهية للعبد، ومجاهدة العبد فى طريقه نحو الله، عندئذ تتحق وحدة الشهود الذى عبر عنها السهروردى يقول الجنيد لما سئل عن ماهية التصوف فقال:

وغنى لى من القلب وغنيت كما غنى

وكنا حيث كانوا وكانوا حيث ماكنا

والعبد وهو فى جلال شهود التجلى الإلهى، لا يغنى شيئا إلا الألحان الإلهية إذ يصبح العبد مرآة تتجلى عليها الفيوضات الإلهية، وهو فى شهود هذه الفيوضات ناعما بعرفاته.

ويدعم السهر وردى ما قلناه آنفا بالآيات القرآنية «إذ الوعد يوم يلقونه». «كل الدنيا محضرون..... وإنا إلينا إيابهم» «فى مقعد صدق عند مليك مقتدر»[١٨] فلابد من العودة إلى أحضان الألوهية، فإذا عاد العبد بسلوكه الطريق، طريق المحبة، فإنه عندئذ فى مقعد شهود الألوهية وهو مقعد الصديقين.

وهكذا فإن الإنسان يمكنه تحرير ذاته من ربقة العالم المادى ويسلك الطريق نحو الشهود الإلهى[١٩].

٤ – وفى الفصل الرابع حيث يتحدث السهروردى عن «كوثر

الملك كيخسرو الذى يطهر العالم، وأنه من خلال هذا الكوثر يدرك خفايا العالم وأشياؤه، وأن هذا الكوثر إذا ما واجه الشمس - ملكة الكواكب - وسقط ضوؤها على صفحته فإن كل رسومات وخطوط العالم تظهر»[٢٠].

والسهروردى يعبر هنا عن الصوفى الكامل، وكيف أنه عند وصوله فى نهاية الطريق الصوفى بتجرده عن كل شيء، فإنه يتحقق بالبقاء، فيصبح مرآة أو كوثرا تتجلى عليه ومن خلاله أنوار الألوهية، فيتكلم بلسان الحق، أو ينطق الحق على لسانه، فى وحدة شهودية. ومن هنا يصبح الصوفى الكامل أو القطب مركزا للوجود، فمن خلاله تتضح معالم الأشياء وحقائق الأمور، وبواسطته هو الكون الجامع لكل الكمالات تظهر حقائق الأمور والأشياء والظواهر الخفية.

والسهروردى يربط هذه التجربة بآيات القرآن الكريم، فيعبر بها عن كيفية مجاهدة الصوفى ومعاناته فى الطريق من أجل الوصول للقاء الله تعالي، فيذكر هذه الآيات الكريمة، وإذا الأرض مدت وألقت مافيها وتخلت وأذنت لربها وحقت، يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه» (سورة الانشقاق آيات ٣، ٤، ٥، ٦) ويعبر شعراً عن كون الصوفى المتحقق يصبح هو مجلى الأنوار الإلهية، فعلى مرآة قلبه تنعكس أنوار الحقائق الإلهية الخفية فيقول :

ولما سمعت من سيدى وصف كوثر جم

لقد كنت أنا نفسى كوثر جم لإظهار العالم

ويستعير من الجنيد قوله «طوارق أنوار تلوح إذا بدت» للتعبير عن لمعان الأنوار الإلهية على مرآة قلب الصوفى، وأنها عندما تبدو

تنير ظلمات العالم بضوئها وهو يشبه لهذه الأنوار بقوله «إن أضواء الليل تظهر عندما تسطع وتلمع»[٢١] وهكذا فإن الصفات الإلهية والتجليات الإلهية كلية لا نهائية Omniscent والإنسان بسلوكه نحو الله يحاول فهم هذه الصفات بل والحديث بلسانها.

٥ – وفي الفصل الخامس وعند حديثة «عن الشخص الذى أصبح صديقاً لملك جنوة، ذلك الشخص الذى أراد أن يحظى بميزة رؤية الملك، والذى علم أن هذه الرؤية لن تتحقق، إلا الذى أشعل النار ووضع فيها بعضًا من البخور وألقى بعيداً بقطع الحديد الموجودة فى المنزل والمعادن السبعة التى تنتج صوتاً وضوضاء، وكذا محو كل مايسبب ضوضاء فى ثبات ورفقة»[٢٢] وهذا الشخص هو الصوفى الذى أصبح صديقًا لملك الملوك، تأتيه دعوة الله تعالى ليحظى بشهود جلاله، هذا الشهود مرهون بهجر العالم الحسى وشهواته، تلك التى تدنس صفحة النفس، وبالتالى تبعدها عن السلوك نحو الحق.

فالطريق الصوفى مرتبط بالنبذ والهجر أو المحو والطمس لكافة التعينات المتناهية، حتى لايصبح ثمة غير الله، فهو ييأس من كل شيء، من العالم والأشياء، مما فى أيدى الخلائق ذاتها ذلك اليأس الذى يدفعه دفعاً إلى الله فاليأس فى العالم المتناهى يقابله أمل عميق فى الله حتى يعبر الموجود وحده من الله وحده، متجرداً عن كل شئ. حينئذ يحظى الصوفى بشهوده للحق. ويستند السهروردى كما يفعل دائمًا إلى آيات القرآن الكريم فهو يعبر بالآية الكريمة «والرجز فاهجر» (سورة المدثر، آية٥) عن ضرورة هجر الموجود لد نايا وعلائق

العالم الحسى، حتى يستطيع الوصول إلى مقام الشهود الإلهى. ويرى السهروردى أن هذا هو طريق الحقيقة وحده، أما غيره فلا يصل بالإنسان إلا للوهم، ولا يضع إلا دلالات السوء التى تبعد الموجود عن نيل الحقيقة وعبر - بالآية الكريمة «لغيرهم مثل السوء» عن هذا المعنى.

كما عبر السهروردى عن ذاتية الطريق الصوفى وخصوصيته بقول الجنيد: - «هم أهل بيت لا يدخل فيه غيرهم».

فالطريق الصوفى إذن هو طريق الفناء والتجرد عن كل شىء سوى الله، إذا العبد يضع كل صفاته وإمكانياته الذاتية من أجل الحق، ثم إنه عند وصوله للدرجات العليا فى سلوكه، يتخلى الموجود عن ذاته وعن وصفاته، وعندئذ يتجرد ويتعرى حقيقة عن قيوده، وتتفكك أغلاله، وتزول حجبه التى أصبحت تتمثل فى ذاته وصفاته. عندئذ وبوصوله لمقام التجرد والفناء، يصل العبد إلى حريته فى الله، إذ يظل وحده مع الله وحده، وذلك فى غيبه وفناء كل صور التعينات..

وهو ما عبر عنه بأبيات للصوفى أبى سعيد الخراز وهى تقول :

وقامت صفاتى للمليك بأسرها

وغابت صفاتى حين غبت من الحبس

وغاب الذى من أجله كان غيبتى

فذاك فنای فأفهموا يا بنى الحس

ويجب أن نفهم هذا الفناء بأنه غيبه عن الذات والشعور، حيث

لايدرى الموجود ذاته،كما لايدرى أنه يدرى،فهو فناء الذات وفناء عن الفناء ذاته،وهو ماعبر عنه شعراً بقوله : «أتيه فلا أدرى من التيه من أنا».

فهذا الفصل يعبر إذن عن مسالك الطريق الصوفى الذى يضع الموجود السالك فى مقام شهود الحق، وهو مقام أسرار الأنوار الإلهية وتجليها على صفحة النفس المتجردة عن كل العلائق والعوائق الدنيوية والعقلية، وهو لتوضيح هذه المعانى يذكر قول أحد الصوفيه «إقطع العلائق وجرد من العوائق حتى تشهد رب الخلائق» ثم يربط التجربة كلها بالآيات القرآنية فيذكر قوله تعالى : - «أشرقت الأرض بنور ربها وقضى بينهم بالحق» (سورة الزمر آية ٦٩) وقيل الحمد لله رب العالمين «ذلك هو العهد الوثيق والوعد الحق، وهذا الطريق هو جوهر الشريعة وعبيرها كما يقول صاحبنا: - «سلام على تلك المعاهد إنها شريعة وردى ومهب شمالى»[٢٣] وهكذا فإن الوقوف على فهم الصفات الإلهية وشهود تجلياتها يصبح ممكنا للصوفى خلال تطهيره لذاته ونكرانه لذاته.

٦ - وفى الفصل السادس وفى خلال عرضه لقصة «عداء الخفافيش للحرباء، وحقدهم عليها، ووصول النزاع بينهم وبينها إلى ما فوق الحدود. ثم تدبيرهم لمؤامرة ليلية لقتل الحرباء بعد أخذها أسيرة، وذلك من أجل الانتقام، وعندما حان الصباح قرروا أن العقاب الأمثل لهذه الحرباء هو أن يضعوها لكى تنظر الشمس، فليس هناك عقاب أسوأ من ذلك.

وفى الوقت الذى القوها لتعذب بأشعة الشمس الحارقة، فإن هذا

العذاب ذاته كان مصدراً للذتها ونشاطها. وفي الحقيقة أن الخفافيش لو أدركت كم من اللطف نعمت به تلك الحرباء، وكم من الخطأ قد ارتكبت لأنها أفقدتهم متعتهم، فإنهم سيموتون غضباً[٢٤].

فالسهروردي يضع الصوفي الكامل أو القطب أو الذات المفردة المتوحدة في مواجهة الحشد (والعامة وجمهور الفقهاء) أو المجتمع، يضع «الأنا الفردي «في مواجهة» الأنا الجمعي أو الاجتماعي، كما أنه يضع «نظام القلب» ضد «نظام العقل» ولا يمل مطلقًا من هذه المقابلة. فعندما يغيب الصوفي عن نفسه وصفاته، ويغيب عن غيبته ذاتها تفيض الأنوار والتجليات الإلهية على قلبه، ويحظى بالشهود أو الحضور الإلهي، ذلك هو ما يجعل من الذات الصوفية ذاتاً فريدة في جوهرها وقانون حياتها،ويصبح معيار القيم لديها معياراً شخصياً وفق مايعاين من الحقائق الإلهية. هذا التفرد عن العام هو ما يضعها في صراع مع العالم، مع الجمهور، مع العامة، وعندئذ تأبى النفس الوالهة العامرة بنشوة الحضور الإلهي، والتي عاينت الأنوار الإلهية، فوصلت إلى الإيمان الحق، تأبى إلا أن تضحي بذاتها، إذ يصبح الإيمان الحقيقي مرهونا بالموت والاستشهاد، وعلى جناح من تكفير الحشد لها، فهذه هي أمنية الصوفي الحق عند رجل كالحلاج والسهروردي، فأمامنا حالة الأول واضحة جلية، وهو مايأخذها صاحبنا حادياً له في أفكاره وحياته، فهو يطلب الموت كما طلبه الحلاج من قبل، وإن كانت الدوافع وراء موت السهروردي واستشهاده واضحة تماماً، إلا أنها ترجع طبقًا لأفكاره ورسائلة الخاصة، إلى تصريحه بالحقيقة التي لا يستطيع إدراك مكنوناتها

الجمهور القابع فى ربقة القيود والظواهر، ذلك الموت الذى يضحى الموجود فيه بذاته - كما قلنا - وهو مايطلبه ويتمناه، وهو اللذة والأنس والحياة الحقة، وذلك مايعلو فوق النظرية العامة، إذ أن العذاب الذى تلقاه النفس (المتوحدة) فى سبيل الله، من وجهة نظر العامة، هو ذاته المعراج السامى إلى قدس المحبة، إذ يعجل للنفس الوالهة بشهود الحقيقة وهو ماعبر عنه السهروردى على لسان صاحبه الحلاج حين يقول الأخير :

اقتلونى ياثقاتى إن فى قتلى حياتى

وفى حياتى موتى وفى موتى حياتى

وفى هذا الموت أقصى حدود لذتها الروحية، هذه اللذة التى ظنها الغافلون عن الحق عذاباً وموتاً كما يقول صاحبنا على لسان أبو سليمان الدارانى : «لو علم الغافلون مافاتهم من لذة العارفين لماتوا كمداً»[٢٥]. وهكذا فالصوفى يصبح نهبًا للآلام حتى يظفر باللامتناهى، هذه الآلام التى هى فى ذات الوقت أقصى حدود النشوة الروحية، لأنه فى امتدادها الذى ينتهى بالموت، أخذا بالذات الصوفية لحضرة الالوهية، وتحقيق الشهود الإلهى لهذه الذات. وهكذا فإن الصوفى لا يؤذيه أحد لأنه يستمتع روحيا بكل ألوان العذاب التى يتعرض لها ويقابلها فى طريقة نحو الحق.

٧ - وفى الفصل السابع يتابع السهروردى الحديث عن الهوة التى تفصل بين منهج الصوفى الكامل والواقع الاجتماعى المحيط به، فالصوفى الكامل بمنهجه الوجدانى الخاص، وأفكاره الذاتية الوجودية التى تنتمى إلى الذوق والعيان المباشر والشهود الإلهى،

غريب فى وسط الوجود – فى العالم. وهنا يحدث الصدام بينهما وذلك يوقعه فى أحبال الهجوم الذى ينتهى بقتله، لمخالفته شريعة الظاهر، وهى بذاتها حالته الشخصية. وهو يعبر عن ذلك خلال هذه القصة التى تحدثنا عن سقوط هدهد بين الجن. ولقد كان هذا الهدهد متطرف الرأى،ثاقب النظر بالقياس إلى مجموع الجن متبلدة الذهن، والذى حط فى عشهم، وعندئذ جهز الهدهد نفسه للرحيل صباحا، انزعجت الجن من ذلك، وصاحت قائلة له: هل تسافرا نهارا؟ فأجاب الهدهد وقال: أهذا شئ غريب؟ فكل الحركة تتم فى النهار. فردت الجن (لأن ذلك غريب عنها لأن كل تحركاتها تتم ليلا): كيف يستطيع أحد رؤية شىء فى النهار المظلم عندما تميل الشمس نحو الغروب. ويمتد الخلاف بين الهدهد ثاقب النظر، المتطرف الرأى وبين الجن المتبلدة الذهن، حتى أجبروه ليشرح لهم كيف يمكن لأى شخص أن يرى فى النهار، فأجاب أنه عندتخيل الأشياء نربطها بأنفسنا، وكل الأشخاص يرون فى النهار. أما أنا فرؤيتى تكون وأنا فى عالم المشاهدة عندما تزال عن عينى كافة الأقنعة. هنا صاحت الجن وقالت أن هذا الطائر يؤكد حدة ذهنه خلال النهار مع أنهم ليسوا كذلك، ثم هاجموا عيون الهدهد بمخالبهم، لأن غباؤهم كان غشاوة لهم وفكر الهدهد فى الهرب والانسحاب لئلا يقتلوه وجاءه الإلهام؛ خاطب الناس إلى آخر القصة،. وكما قلنا من قبل فإن السهروردى يتابع ماقاله فى الفصل السابق من أن إفشاء الحقيقة يؤدى بالمؤمن إلى القتل والموت، والهدهد هنا الذى يعبر عن الصوفى الكامل يأتى بما يخالف موقف الجمهور أو منطق الظاهر فيرى أنه يعاين كل الحقيقة – عندما يتجرد من كل شىء، أى يفنى

عن ذاته وفنائه، وتزول كل الأقنعة التي تحجبه عن الحق، عندئذ يعاين الحقيقة. وهذا هو ما يخالف منطق الظاهر الذى يستدل بالعقل على كل شيء، وأن ذلك لايتفق مع منطق العقل الظاهرى وترتيبه الذى ينتقل من المقدمات إلى نتائجها. ويصرح السهروردى بأن ذلك يجر على الصوفى ألوانا من العذاب تنتهى بالموت، ولذا فهو يطلب من الصوفى وفق الإلهام الإلهى أن يخاطب العامة على قدر عقولهم وفهمهم، ولكن هيهات هيهات فإذا فاض الوجد، فإن الصوفى لا يستطيع أن يكتم، فيصرخ، ولو كان فى هذا هلاكه، ولذا فإنه عندما يجد - طبقًا لإلهام - نفسه لايصرح بما شاهدته من أنوار الحقيقة يهتف فى حسرة على لسان الهدهد :

فى مرات عديدة قلت أنى سأفشى السر

كلما كانت هناك فى العالم أسرار

ولكن بعيدا عن الخوف من السيف

هناك آلاف الأربطة تعقد لسانى

فهو يريد أن يصرخ، لأنه لا يستطيع أن يكتم سر الألوهية، ففى سرها مكنون وجوهر كل شيء، وهو لايستطيع أن يحتمل كتمان هذا السر، فيصرخ به، وينطق به على لسانه وقد أخذته حميا النشوة والسكر الروحى لعله يجد من يحمله معه، وأنى لهذا السر الأعظم من حاملين ولهذا يقول «إن فى بيت حبيبى لعلمًا جمًا لو أجد له حمله» ويقول أيضًا «لو كشف الغطا ما ازددت يقين»، لأن الصوفى العاشق الواصل إلى مقام الوحدة الشهودية قد رأى كل شيء، وعاين الحقيقة بكل تجلياتها، عندئذ فلو نزعت كل أقنعة الحقيقة، فإن ذلك لن

يضيف إلى علمه شيئًا، لانه هو ذاته قد أصبح مرآة لهذا العالم الإلهى. وفى الوقت الذى يسكر فيه الصوفى الوامق بأنوار التجلى الإلهى، فيهتف بلسان الحق، فإن العامة ترى فى ذلك إفشاء للسر الإلهى، وهذا الإفشاء كفر، لأن إفشاء سر القدر معصية، وإعلان السر كفر طبقًا لظواهر النصوص والشرائع. ويربط السهروردى دائمًا نظريته الصوفية بآيات القرآن الكريم، فيربط حالة إفشاء الصوفى الكامل للعلم اللدنى العيانى بالآية الكريمة التى تقول :- «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما تنزله إلا بقدر معلوم» (سورة الحجر آية ٢١) أى أن تلك هى إرادة الله التى منحت العبد الواصل من العلم الإلهى قدراً من بحرها اللانهائى..

وهكذا يقابل السهروردى دائمًا بين أحكام القلب وأحكام العقل، ويؤسس الفكر على المواجيد القلبية ويباعد بينه وبين أحكام العقل. فالذوق هو الذى يقيم حدود الفكر أما العقل فيمثل قاعدة أولية للفكر ينطلق منها بعيداً عن الالتباس بالحس. ولذا فإن تخيلنا الفكر الصوفى عند السهروردى هرمًا، فإن قاعدته ستكون أحكام العقل أما ذروته فسوف تكون أحكام الذوق والقلب، وهو يلح على ذلك دائما. ونهاية القول فإن الصوفى - فى هذا الفصل - كى ينقذ نفسه من متاعب الآخرين عليه ألا يعبر عن تصوراته ونفثات ذاته، لأنها لن تفهم اللهم إلا من أقل القليل.

٨ - وفى الفصل الثامن يذكرنا السهروردى بطريق غير مباشر برسالة «الغربة الغربية» وهذا الفصل على صلة وثيقة بأسطورة الكهف الأفلاطونية من بعض الوجوه، فهو يحكى خلال رموزه «أنه

كانت لأحد الملوك حديقة زاخرة بالرياصين والخضرة وكل ألوان النعيم من جداول تجرى، وطيوراً تبعث ألحاناً مختلفة على جوانب الأشجار.. وفى هذه الحديقة الفيحاء يمكن تصور أى جمال، فكل مايخطر للذهن أو يلوح للخيال كان موجوداً فيها. ومما يزيد الحديقة جمالاً فوق جمالها وجود مجموعة من الطواويس المتطرفة فى جمالها ورقتها. وفى يوم أمر الملك أحد الطواويس بأن يخيط جلده بحيث لا تظهر ألوان ريشه وتصبح مرئية، ووضعت عليه سلة فى الحديقة ولم تكن بها غير فتحة واحدة تسمح فقط بوضع حبة دخن بغرض إحكامه وتدبير رزقه. ومع مرور الوقت وإستمرار الطاووس تحت السلة نسى الطاووس نفسه والمملكة والحديقة والطواويس الأخرى. وعندما كان ينظر إلى نفسه لم يكن يرى سوى جلده البالى والسكن المظلم. فأيقن نتيجة لذلك أنه ليس هناك عالم أرحب من الأرض الواقعة تحت السلة، وأنه خلف هذه الأرض لايوجد شيء، وأنه من الجهل والغباء التفكير فى ذلك. وعلى الرغم من ذلك كانت تأتيه فى بعض الأحيان روائح الأزهار والورود.. إلخ من الحديقة كلما هبت ريح كانت تأتيه من تلك الفتحة. عندئذ اضطرب من الداخل وجرب متعة الطيران، وشعر برغبة فى داخله، لكنه لم يدرك مصدرها، ولم يدرك من جديد إلا جلده البالى، وعالم تحت قاعده السلة، وطعامه الذى لم يتعدى حبة الدخن. فلقد نسى كل من حياته الأولى، ولكنه عاد من جديد يضطرب من الداخل عند سماعه أصوات الطواويس وألحان الطيور الأخرى ولكنه لم يعلم من أين أتت هذه الأصوات، كما لم يعلم من أين تهب نسمات وروائح الزهور المختلفة. لقد كان جهله يعود لنسيانه وطنه، ولكنه عندما أمر الملك بإطلاق سراحه حراً من السلة ومن الجلد، أدرك وطنه وشعر بالندم

والأسف، على مافرط فى جنب الله تعالى،.

وهو فى هذه القصة يعبر كيف أن انغماس النفس فى العالم الحسي وعلائقه قد أنساها وجودها الحقيقى، وأنساها وطنها الحق، فاعتقدت أنه ليس هناك وطن خلف هذا الوطن، وأن العالم الحسى هو العالم الحقيقى، كما أن تعلق النفس بالبدن وانشغالها بعلائقه وشهواته الحسية اللذائذية قد أنساها حتى ذاتها، ونتيجة لهذا الانغماس ونتيجة لثقل البدن وكثافة الظلمانية نسيت النفس وجودها النورانى، وغفلت عن وطنها الأبدى الذى صدرت عنه وعلى الرغم من الشواهد والدلالات القاطعة على وجود العالم النورانى، والتى يمكن أن تذكر النفس بوطنها الحق، فإنها لا تستطيع ذلك نتيجة لانغماسها فى ظلمات العالم الحسى من ناحية وانشغالها بمطالب البدن وشهواته من جهة ثانية. ولذا فلابد أن تتحرر النفس من المادة التى تقف حائلاً بينها وبين انطلاقها وعلوها إلى العالم العقلى الذى صدرت عنه، حتى تستطيع أن ترقى وتعلو فى مراتب الوجود، وحتى تصبح مرآة تتجلى عليها إشراقات الألوهية وأنوار الحقيقة، ولن يتم ذلك مطلقا إلا بالهجر، هجر عالم الكون والفساد، أى ابتعادها ونبذها عالم الصور والأشباح والأشكال الحسية ورحيلها إلى وطنها الحق، حيث تحيا فى الأبدية وجوار نور الأنوار، أى شهود الحقيقة، والنشوة الكاملة بهذا الشهود.

ولما كان وجود الإنسان وانغماسه فى ظلمات المادة يجعله جاهلاً بالحقيقة فان خلع رداء المادية والبدنية الظلمانية، ثم عروجه نحو الابدية، يجعلها عارفاً، أى قطباً صوفيًا، وحكيماً متألها يعاين

الحقيقة ويشاهد أنوارها. وعندئذ ينال الموجود حريته الحقيقية، تلك الحرية التى لا تعد وليدة المجاهدة الروحية وحدها بل هى قبل ذلك منحة من الله عز وجل، إذ الإيمان الحق هو الحرية عندما يمنحها الله للعبد.

ويلح السهروردى على أن آيات الطبيعة تكاد تنطق بالألوهية، وبأنها رسول للعبد من قبلها، ليسلك الطريق ميممًا وجهه شطر الأبدية. إن كل ما فى الكون نسمة إلهية نورانية تهب على قلب من أراد الله له الخلاص، فتصبح بذلك رسولاً خاصاً له من قبل العناية الإلهية. تلك الآيات التى يتأملها الموجود فى دهشة من أين تنبعث ومن أين تأتى؟ وما هى أسباب السعادة التى تعتريه خلال تأمله تلك الآيات؟ وهى حالة من أشرف بالفعل على التحرر من قيوده وأغلاله، وهو مايفسره شعوره بالندم والأسف، لنسيانه وطنه الحقيقى وجهله به ويربط ذلك بالآيات القرآنية مثل «نسوا الله فأنساهم أنفسهم»(٢٦).

وخروج الإنسان ورحيله عن العالم الظلمانى، متوجها شطر العالم النورانى، وهو بمثابة بعث جديد، أو خلق جديد لذات الإنسان. فالعالم السفلى قبر للذات، ولذا فتخلصه من ظلامه وماديته، رحيل إلى عالم النور والروحانية، وفى عالم النور والروحانية حياة جديدة للذات التى تحررت، فأصبحت ذاتا حقة أو بالأحرى ذاتا أبدية، تترجم بلسانها عن الذات الإلهية. ويورد السهروردى الآيات القرآنية كعادته ليوصل معانى أفكاره ورموزه فيورد قوله تعالى : «إنما هى

زجرة واحدة فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون، وقوله تعالى: «وإذا بعثر مافى القبور وحصل مافى الصدور إن ربهم بهم يومئذ لخبير».

وخلاصة القول أن السهروردى يرى أن الوحدة الشهودية للموجود الصوفى لن تتحقق إلا بخلع كل الحجب الحسية والعقلانية حتى يصل إلى التجرد والفناء الكامل، فيفنى عن نفسه ويفنى عن فنائه ويصبح حاضرا فى الألوهية، وهذا الحضور أو التجلى الإلهى هو الكشف النورانى عن الحقيقة أو العرفان الصوفى وهو يستدل بهذه الآية: «فكشفنا عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد».

ولذا فعلى النفس أن تتخلص من ظلمة بدنها وقيود عالمها الحسى وجهلها بوجودها الحقيقى، وعليها أن تنتبه لنداء الله لها الذى يتمثل فى كل ظواهر الكون وفى أعماقها هى ذاتها، وهذا النداء يصدر من العناية الإلهية للموجود الذى أختاره من أجل أن يتجرد من رياء حياته، وعندئذ يقبل على الله نتيجة شعوره بالندم على تفريطه فى ذاته وتبديدها فى العالم، ولذا يمكننا القول بأن حرية الموجود مرتبطة باستجابته لهذا النداء الإلهى، وعندئذ تصبح الحرية أساسا للوجود، إذ أن تحرر الموجود من علائقه وقيوده هو الذى يؤسس وجوده على نحو جديد. وهذه هى مقولة تكشف عنها رموز الرسائل الرمزية عند السهروردى «الحرية أساس الوجود»، وعندئذ يتحول الموجود من ضائع فى بيداء العالم إلى موجود حر تدفعه حريته واختياره لله نحو الحقيقة، فاختيار الله هو الإيمان والحرية. إذ أن اختيارى لله هو اختيار للذات على نحو أصيل. والفصل فى مجموعه يشير إلى أنه على الإنسان أن ينسى ذاته، كما ينسى كل شىء غير الله، ذلك أن الله وحده الذى يرشد للطريق الحق[٢٧].

٩ - وفى الفصل التاسع يشرح السهروردى نهاية طريق العشق والوصول إلى الله ومعاينة الحقيقة، حيث تنطق الذات الصوفية الولهة بلسان الحق، أو ينطق الحق على لسانها، أى تصبح مرآة تتجلى عليها فيوضات الأنوار الإلهية، وتحدث الإحالة بين الذات الإلهية والذات الناسوتية، فيخلع «الأنا الإلهى» صفاته على «الأنا الناسونى» منحة منه تعالي، فيصبح الموجود الصوفى غائبا عن نفسه وعن غيبته، حاضرا فى الله أو باقيا فى الله، أى يصير عبدا ربانيا فى مقام «كن» وهذه الصيرورة التى تنتقل من السلب إلى الإيجاب هى التعبير الحقيقى عن نيل الموجود وتحقيقه لذاته وحريته فى أعماق الإيمان الحق بالله تعالى، وماسوف يقوله السهروردى هنا من خلال رموزه هو عين ماسوف يقوله فى رسالته: «كلمات ذوقية ونكتات شوقية» ولذا فإنها وثيقة الصلة برسالتنا هذه. أما الرمز الذى يعبر عن الأفكار السابقة فهو يبدو «فى حديث مجموعة من النجوم والكواكب إلى النبى إدريس عليه السلام عن القمر عندما سئل: «أعرف أن جسمى أسود ولكنه لامع، ولا أملك ضوءا، ولكنه عندما أكون معاكسا للشمس.. فإن كمية من ضوئها تظهر فى مرآة جسدى، مثل أشكال الأجسام التى تظهر فى المرآة.... وخلال حديث القمر مع النبى إدريس يجيب القمر أننا لو فرضنا أن مرآة قد امتلكت عيون - بأمر إلهى - ونظرت إلى ذاتها فى مواجهة الشمس فإنها لن ترى، ولكنها سوف تقول «أنا الشمس» إنها لن ترى فى ذاتها سوى الشمس، كما أنها إذا قالت «أنا الحق» أو «سبحانى ما أعظم شأنى» فعذرها يجب أن يقبل، حتى توهمت «لما دنوت منى أنك أنى». فالسهروردى يعبر بهذا الرمز عن مقام الفناء. فإذا وصل العبد إلى التوكل فإنه

يستغنى تماما عن كل مافى الوجود، فيستغنى عن ذاته ويستغنى عن استغنائه نفسه، لأن كل حركة تصبح فى نظره دليلا وإشارة على التجلى الإلهى، بعبارة أخرى تصبح حركات الموجود وسكناته إشارة إلى التجلى الإلهى، ولهذا فإن الصوفى يترك نفسه تسليما لرضاء الله وحده، أى أنه يصبح «فارسا للاستسلام الإلهى» إذ أنه بفنائه وتجرده عن نفسه، يسلم نفسه لله، هذا التسليم للذات الإلهية هو مانعنيه بالفناء. وهذا التجرد والفناء يتبعه تلك الإحالة من الذات الإلهية، للذات الصوفية، فى مقام البقاء، فيصبح العبد متصرفا بالمشيئة الإلهية، فتتحرك السماء بمشيئته، وتسير الكواب بأمره، وتلقى السحب أمطارها بإشارته، ذلك لأن العبد الواصل إلى هذا المقام الأسنى لم تعد عنده أى رغبة، ولهذا فإن كل مافى الوجود يجرى وفق رغبته، وهو مايعنى أن السالك يمحو وجوده كليًا كاملا ويفنى فى الذات الإلهية، وهو ذلك المقام الذى حدثنا عنه - خلال الرمز - السهروردى هو مقام الحلاج الذى قال فيه «أنا الحق» وقال فيه البسطامى «سبحانى ما أعظم شأنى»[٢٨].

ذلك أن التعرى والتجرد الكامل عن البشرية، وعلو الإنسان من أدنى درجات وجوده الإيمانى إلى أعلاها، حيث يصبح فارسا للاستسلام بمحوه لكافة تعينات وجوده المتجرد عن كافة الحجب وذلك فى مقام البقاء. وفيضان الأنوار الإلهية وتجليها على مرآة ذات العاشق، يدخله فى تيه نشوته، وسكره بذروة المحبة الإلهية، وعندئذ - وفى حالة وجوده وثمالته الروحية - إذا مانظر فى ذاته فلن يجد سوى الأنوار الإلهية، ولن يجد أى أثر لذاته الإنسانية وهكذا

يهتف بمثل ما قال الحلاج أو السهروردى أو البسطامى. وإذا كانت حالة النبى موسى عليه السلام وكلامه مع ربه، وطلبه لرؤيته، هى عند السهروردى مثلا للحب الكامل[٢٩] لأن موسى قد طلب الفناء عندما طلب رؤية الله تعالى، فإن النار التى شاهدها موسى عيانا على الطور لم تكن هى الله، ولكنه سمع «صوتا» يناديه «أناريك» وإذا كان للشجر الذى غمره نور الله (أى الشجر الذى تحول إلى نار بفعل تجلى النور الإلهى عليه) أن يقول ماقال، فكيف نبعد ذلك عن الإنسان وهو خليفة الله والجامع لكافة الكمالات الوجودية، وأعلى درجات العلو الصوفى، فإذا توقف الصوفى فى طريقه ولم يصل لهذا المقام يظل عشقه وحبه لله ناقصا، إذ العشق يدخل الموجود فى بيداء فقره عن كل شىء، حتى لايجد ثمة غير الله فينطق بلسان رحمته وهو ماعبرت عنه رموز هذا الفصل.

وخلاصة القول فإن ألوان العطف الإلهى والتجلى الإلهى التى ينالها الصوفى العاشق إنما تتناسب مع جهده ومعاناته خلال سلوكه نحو الحق والتى تنتهى بالتجرد الكامل عن كل شىء، والتسليم المطلق لله. ولكن هذه الجهود العظيمة التى يبذلها الصوفى خلال علوه، إنما يقابلها كرم وتجلى إلهى غير محدود، فحب الصوفى وولعه بالله يصل من العلو حتى يمحو فيه ناسوتيته حتى يجد أنوار الألوهية عليه أى فى باطنه فيعبر بلسان الألوهية وهو أعظم درجات التجلى الإلهى[٣٠].

١٠ - ومنذ الفصل العاشر وحتى نهاية الرسالة يتخلى السهروردى عن أسلوبه القصصى والحوار الرمزى ليلقى علينا

مجموعة من الحكم، ففى الفصل العاشر وهو ملخص للغاية. والصور الممنوحة فيه هى لبيان تطور أفكار السهروردى الشهيد، وهو مكتوب لنقض آراء الذين يقيدون الله فى الاتجاهات، أى يجعلون له اتجاها. فهم يقولون أن المعرفة الإلهية - وليس الله ذاته - حاضرة فى كل مكان. وطبقا لقول السهروردى فإنهم بذلك يكونوا قد أنزلوا الله من علوه أو عرشه اللانهائى، ويقابل حججهم بقوله «إن الله لايوجد فى مكان، وأنه ليس له اتجاهات، ولقد برهن بالبرهان السلبى إن الله لا يحل فى مكان، وبالتالى فليست له اتجاهات، وذلك لما أورده حيث قال : - «فرغ لى بيتا أنا عند المنكسرة قلوبهم» وهو ينكر قولهم: «بأن كل الأشياء فى المنزل تشابه أرض الله» والتى عبر عنها بقوله: «على قدر أهل العزائم تأتى العزائم» وهو قول لأبى العلاء المعرى، وطبقا للآية القرآنية «ليس كمثله شيء» وهو ينتهى من ذلك إلى أن المنزل وسيد المنزل ليسا شيئا واحدا، فالله حر من الاتجاه والمكان. وهذه الحرية الإلهية هى التى توجه الصوفى(٣١).

١١ - فى الفصل الحادى عشر يورد السهروردى هذه الحكم الثمينة «كل ماهو مفيد وطيب يكون سيئا، وكل ماهو قناع فى الطريق يكون علامة على كفر الرجال. إن تكن راضيا بالنفس خلال ما تطلبه وتفعله فذلك هو الضعف والوهن فى ممر السفر، وإن تكن مسرورا بنفسك فهذا هو الباطل Vanity، لأنه فى حساب الحقيقة، يكون تحويل وجهك تجاه الله كلية هو التحرر، فالسهروردى فى هذه الحكم يدعو الموجود الصوفى إلى كبح جماح شهواته الذاتية، كما يدعو إلى محو كافة التعينات والأقنعة التى تقف حجابا بين

الصوفى وبين موضوع الحقيقة، فعند إتمام المحو والفناء عن كل شيء، يصل الموجود إلى الإيمان، إذ الإيمان الحق مرتبط بالمحو والتجرد عن كل العلائق، وخلال ذلك يرى السهروردى أن الصوفى الحقيقى لايكون راضيا مطلقا عن أفعاله، بل قلق على نتيجة أفعاله. لأن لكل مرحلة من مراحل العلو نحو الحق تعيناتها وأقنعتها التى يجب محوها، وعدم الرضا أو القلق هو الذى يفتح الموجود الصوفى مباشرة على العلو، فيواصل تدرجه، حتى يمحو من ذاته كافة صور التعين. وعندئذ يصل الموجود الصوفى إلى حريته، تلك الحرية التى لاتعنى إلا أن يكون الصوفى وحده بالكلية مع الله وحده.

١٢ - وفى الفصل الثانى عشر والأخير من رسالة لغة موران يحدثنا السهروردى فى صور رمزية بسيطة ليؤكد بقاء الله تعالى أبدا وحده أبدا. فالله سبحانه وتعالى هو الباقى، أما كل الأشياء فعارضة، أى فانية وزائلة. فبالقياس للبقاء الإلهى الأبدى، تصبح كل الأشياء فانية، ويقول السهروردى : «أن أحد الحمقى وضع ضوءا أمام الشمس ثم قال : «يا أمى الشمس جعلت أنوارنا مرئية».. فردت الأم : «إذا كانت الأضواء مأخوذة من المنزل بالقرب من الشمس، فلن تبقى وسوف تتلاشى هذه الأضواء وبريقها، ولكن عندما يرى شخص ماشيئا كبيرا سيعقد مقارنة صغيرة معه، ولسوف يدخل شخص المنزل من خيوط الشمس، ولن يرى شيئا على الرغم من أن المنزل منير». ويستدل على ذلك بالآيات الكريمة فيورد قول الله تعالى : «كل من عليها فان ويبقى وجة ربك ذو الجلال والإكرام» (الرحمن آية ٢٦، ٢٧) «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

خلاصة القول فإن رسالة «لغة موران» تشير إلى قواعد السلوك، وتنزع في جوهرها إلى معنى مواجهة الأنا الفردي (أو الذات الصوفية المفردة) للأنا الجمعي أو المجموع الذي يمثل العالم الخارجي ككل ومعه كل صور القوانين التقليدية وكل أشكال التموضع التي تقضي على حرية الفرد وتبدد ذاته وتبعده عن الهدف الأصيل من وجوده. وإذا كانت الأنا الفردي تنظر بعين «الوجدان إلى الداخل» فإن الأنا الجمعي أو الأنا الاجتماعي إنما تنظر بعين العادة وأحيانا بعين العقل «إلى الخارج» وبين طريق الأنا الصوفي المفرد، وقوانين الأنا الجمعي - التي تنتمي إلى أشد ألوان العقل جمودا، وهو العقل الموضوعي الذي ينظر إلى كل شيء من خلال قوالب وتصورات مجردة تستحيل فيها الأشياء إلى رسوم - هوة عميقة لا يمكن عبورها، ويحدث الصراع الذي ينتهي بموت الأنا الصوفي، ويظل هذا الموت نفسه حاديا لنا على الانتصار الحقيقي للذات أو الأنا الصوفي لأن في استشهادها «ظفر بالحضرة الألهية» وتحقيق لمعنى «اللامتناهي في الوجود»، ويظل كذلك شاهدا على الصراع الأبدي بين الروح والطبيعة، بين الروح الحرة (التي يمثلها الفرد المتوحد والذي يعطي من خلالها لتاريخه، وتاريخ الإنسان كل معنى حي، لأنه يحيا في دائرة الخلود، إذ يعطي لزمانه الشخصي كل صور الخير والحب والإبداع) وبين الطبيعة التي يحكمها قانون الضرورة. وبينما تصل «الذات الصوفية» إلى شهود الحقيقة، فإن المجتمع يرسف في قيود الجمود بكل صورة، ويعيش أفراده في قطيع.

الهوامش

(١) رسالة لغة موزان : ترجمها شبيس وختك عن الفارسية إلى الإنجليزية فى ثلاثة رسائل صوفية خاصة بالسهروردى المقتول، وترجمتها العربية التى قمنا بها موجودة فى ملحق رسالتنا هذه. و هذه الرسالة لها مخطوطة وحيدة ذكر شبيس أنها فى مكتبة آيا صوفيا بإستنابول وتحمل رقم ٤٨٢١ ورقة ٨٨ - ٩٧.

See: Three Treetises on Mysticism. Intro.

(٢) أنظر لغة موران : الفصل الأول.

(٣) أنظر العرض المفصل لنظرية الفيض في ميتافيزيقا الإشراق عند السهروردى وذلك فى كتاب أستاذنا الدكتور/ محمد على أبو ريان «أصول الفلسفة الإشراقية».

(4) Corbin: Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine, illuminative

من كتاب شخصيات قلقة فى الإسلام للدكتور عبدالرحمن بدوى والمقالة مترجمة بكاملها فى الكتاب.

(5) See : Three Treatisses on mysticism, (ص. ٤)

(٦) لغة موران : الفصل الثانى.

(٧) انظر الموضوع السابق من الرسالة.

(٨) نفس الموضع.

(٩) نفس الموضع.

(١٠) نفس الموضع.

(١١) إصلاحات الصوفية : للكاشانى ص ١٦١ تحقيق الدكتور / كمال جعفر.

(١٢) الفصل الثاني عند نهايته.

(١٣) أنظر نهاية الفصل الثانى.

(١٤) نهاية الفصل الثانى.

(١٥) نفس الموضوع السابق.

(١٦) الدكتور عبدالرحمن بدوى : شخصيات قلقة ص ١٢٤ مقالة كوربان «السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى».

(١٧) أنظر الفصل الثالث من بدايته.

(١٨) أنظر نهاية الفصل الثالث.

(19) See also : Three treatises..... intro,..

(٢٠) نهاية الفصل الرابع.
(٢١) أنظر بداية الفصل الخامس.
(٢٢) أنظر نهاية الفصل السادس.
(٢٣) أنظر الفصل السادس.
(٢٤) أنظر نهاية الفصل السادس والأبيات موجودة فى «ديوان الحلاج» ص ١٠٦ وتحقيق ونشر لويس ماسينون سنة ١٩٣١.
(٢٥) انظر لغة موران – الفصل الثامن.

(26) See : Three Treatises...... intro..

(27) L. Massignon : Essai sur les Origines du Lexique Technique, p. 249.
وانظر كذلك : الحلاج : الطواسين ص ١٣٠، ١٣٤، ١٦٠، تحقيق ونشر لويس ماسينون.
(٢٨) انظر أصوات أجنحة جبرائل وتحليلى لها فى الفصل الثانى من رسالتى للماجيستير (فكرة التصوف عند السهروردى من رسائله خاصة).
(٢٩) انظر نيكلسون : صوفية الإسلام : ترجمة نور الدين شريبه ص ١٤٠.
(٣٠) انظر الفصل العاشر من لغة موران (النص).

٣- رسالة صفير سيمرغ(١)

١ - بعد التحميد المعهود، توقفنا الرسالة على جوهرها، وهي أنها رسالة عن أحوال إخوان العزلة والتجرد، ووصف لمقامات السلوك. ويقدم السهروردي الرسالة بمقدمة عن «السيمرغ الصوفي» الذي يرمز به إلى روح القدس، ذلك الذي يفيض بالمعارف على قلب السالك المتجرد عن العالم الحسي. ومكان طائر السيمرغ طبعًا في الشرق حيث «مملكة الله» أو «الوطن الحقيقي» أو «عالم الملكوت» أو «مشرق الأنوار الإلهية»، وموضعه في جزء من هذا الشرق وهو جبل قاف في العراق. والسيمرغ هو الذي يوقظ الغافلين، وهو يبعث برسائله للإنسان، ليعينه على الفرار من ماديته، ورغم ذلك فإن أقل القليل هم الذين يستجيبوا لرسله، ويعدد السهروردي بعد ذلك صفات السيمرغ أو روح القدس فيرى انه منوط برعاية المرضى الذين وقعوا فريسة أمراض أرواحهم، فهو الذي يهيب بهم، نازعًا عنهم ألوان أساهم. والسيمرغ يطير بلا حركة ويحلق بلا سفر كما أنه يتخطى كل حواجز البعد وعشه في الشرق، والغرب أيضًا لا يخلوا منه أبدًا «إنه في اللامكان، في أين لا أين، دائم الحضور» وكل ألوان المعرفة إنما

تصدر عن فيض روح القدس، وكل مافى الوجود إنما يفيض عن أنفاسه، ولذا فإن المحبين العاشقين لملكوت النور، على اتصال دائم به، ليقصوا عليه أسرار قلوبهم وعقولهم.

ويصرح السهروردى أن ماسوف يقوله بعد مقامات السلوك، إنما هى نغمات روح القدس، وأنها على الرغم من وضوحها، إلا أنها رغم ذلك محبوبة لأن سرها الباطن إنما يكمن فى أعماق الصدر.

يقسم السهروردى رسالة صفير سيمرغ إلى قسمين، ثم يقسم كل واحد منهما إلى ثلاثة فصول.

والأول عن البدايات والثانى عن النهايات. فالقسم الأول فصوله الثلاثة هى :

١ - فى فضيلة هذا العلم (علم الباطن).

٢ - فى ظهور أهل البداية.

٣ - فى السكينة.

والقسم الثانى فصوله الثلاثة هى :

١ - فى الفناء

٢ - فى كون الأكثر علماً أكثر كمالاً.

٣ - فى إثبات ووضع اللذة الإنسانية تجاه الحقيقة.

وعلينا الآن أن نتناول، كل قسم فى فصوله، بالتحليل الدقيق.

أ - القسم الأول فى البدايات

١ - ويحدثنا السهروردى فى الفصل الأول من القسم الأول عن فضل علم الباطن الذوقى على جميع العلوم البحثية. وهو يضع من جديد علم الحقيقة فى مواجهة علوم العقل البحثية[٢] وهذه المواجهة ترتكز على اعتبار أن علم الحقيقة هو العلم الأسمى لاعتماده على الذوق والمشاهدة والكشف، ولذا فإن حجته لا يمكن ردها لأنها ذاتية، تنبع من الوجدان والحدس. ذلك أن علم القلب الشريف له الأفضلية لأكثر من سبب أولها لأن المعلوم بالنسبة للقلب - أرفع وأكثر بروزاً، وثانيها أن حجج هذا العلم.أقوى من أى حجج للعلوم الأخرى وثالثها لأن العمل فى تلك المسألة (الحقيقة) سيكون أكثر خطورة وأعظم ميزة.. وبملاحظة المعروف يبدو أن هدف هذا العلم هو الحقيقة، وأنه من غير الممكن مقارنة الأشياء الأخرى الموجودة فى جلال هذا العلم وعظمته[٣] وهكذا فلأن علم الباطن أو علم الحقيقة ينبع من الذوق والوجدان فإنه بهذا يمتلك السمو والأفضلية على بقية العلوم البحثية التى تصدر عن العقل.

فالسهروردى يطرح جانبًا نظام العقل ويركز الحقيقة فى الوجدان وحده خلال التجربة الصوفية الوجودية. فهو يقيم بناء علوم القلب على أنقاض علم العقل، وهاهنا يكمن السر فى أن الصوفى الفذ أو الحكيم المتأله أو القطب الإمام يأخذ من العلوم البحثية قاعدة له - عند كونه مريداً - لايلبث أن ينفصل عنها إلى علم الحقيقة الخاص بالذات الوجدانية، ومن هنا فإن الذات الصوفية تبلغ كمالها الشخصى، عند بلوغها هذه الحقيقة بعيداً عن مملكة العقل أو خلف حدودها. فالتحرر الذاتى نفسه يصبح مرهونًا بالعلو على نتائج الاستدلال والبرهان العقلى الصورى. ويصور هنا السهروردى فى عبارات دقيقة فشل البحث العقلى فى الوصول إلى الحقيقة فيرى «ان المظهر الخارجى للفرد الذى يبحث عن الحقيقة خلال ألوان الجدل (العقلى) مثل الباحث عن الشمس بواسطة المصباح[٤] ولما كانت ألوان الجدل العقلى لا تصل بنا إلى معرفة الحقيقة، فإنه يرسخ من ذلك سمو المشاهدة الروحية على الجدل العقلى. وهكذا تتركز المعرفة العقلية فى جوهر العلاقة بين الصوفى وربه، وصاحبنا يرى أن علماء الكلام متفقون على أن الله تعالى سيعطى للإنسان العلم الضرورى عن ذاته وصفاته بعيدا عن مواقع الشك وإقامة الشكوك العقلية، وهذه المعرفة الضرورية عندهم سوف تمنح للإنسان فى العالم الآخر حيث يوهبه الله إدراك الكشف فيرى الله بلا برهان أو واسطة وبلا جدل أو برهان عقلى[٥]. وإذا كان ذلك هو رأى علماء الأصول، فإن السهروردى يرى أن الإنسان يعرف الله ويراه فى هذا العالم أيضا بلا واسطة أو برهان[٦] أى أن العرفان الصوفى ممكن، والمعرفة الكشفية ليست وهما من الأوهام، بل هى حقيقة يلمسها كل

من سلك دروب الطريق ومثالبه حتى وصل بقلبه إلى مكاشفة الحقيقة ومعاينتها، وهو يستند دائما فى تدعيم آراءه إما إلى الآيات القرآنية، وإما إلى السنة النبوية، وإما إلى أقوال الصحابة والتابعين من كبار الصوفية، وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فالأول هو «رأى قلبى ربى» والثانى «لو كشف الغطاء ما أزددت يقينا» أى أن القلب إذا ماتطهرت وصفت مرآته فإنه يبصر الله، وتتحقق له معرفة اليقين، ذلك اليقين الذى تعانيه النفس فى هذا العالم، هو ذاته اليقين فى العالم الأخر، فرؤية الله فى هذا العالم ممكنة، وهى منوطة بفعل التطهير الخلاق الذى يحيل النفس سرا للألوهية، بعد تجردها وفنائها عن السوى والأغيار كما سنرى تفصيلا. وتنتهى من ذلك إلى القول بأن المعرفة الصوفية التى ترتكز على الذوق الوجدانى هى أرفع من كل المعارف لأنها قائمة على معاناة الموجود فى وجوده ومجاهدته فى مسالك الطريق ودروبه الوعرة، فليس فى الوجود حكمة أرفع من العلم اللدنى الذى عاينه المحققون كما يقول الجنيد ويرد نصه السهروردى فى الرسالة ذاتها.

٢ – وفى الفصل الثانى من القسم الأول وبعد حديثه رمزاً عن أفضلية علم القلب على علم الاستدلال العقلى، أخذ يتحدث عن المقامات الصوفية وظهور أهل البداية،أو ما يعترى المريد من أنوار عند بداية عروجه فى الطريق نحو الحق، وهو يستعين بآيات القرآن الكريم فى توضيح صورته، إلى جانب بعض أقوال إخوان التجريد من الصوفية، والذى يتخذ من أفكارهم صوتاً يعبر عن آرائه الخاصة.

ففى بداية الطريق الصوفى يأتى لطالبى الحقيقة من حضرة الربوبية البرق الأول وهو عبارة عن «عوارض وطوالع ولوائح وبوارق»[٧]. وهذه الطوالع تتدفق مثل «برق خاطف يلمع فجأة، ويختفى فجأة»[٨]، وهو ماعبر عنه فى التلويحات[٩] أيضًا، وهذه الطوالع واللوامع النورانية. والتى تسقط على روح الصوفى السالك، تكون مبهجة. وهذه الطوالع غير ثابتة فهى تتدفق على قلب السالك فجأة وبلا مقدمات ثم تختفى فجأة ويسمى السهروردى هذه اللوامع، بالأوقات» وهى التى تعرف» بالوقت» عند أهل التجريد، أما الوقت «فهو ماحضر للإنسان فى الحال، فإن كان من تصريف الحق فعليه أن يرضى ويستسلم له، حتى يكون بحكم الوقت وحتى لا يخطر بباله غيره، وأما إن كان الوقت يتعلق بكسبه، فعليه أن يلزم ما أهمه فيه. فلا يتعلق بالماضى والمستقبل... ولذا فإن المحقق الصوفى هو إبن الوقت[١٠] وهكذا فإن الوقت يصبح مجرد لحظة من الزمن بين الماضى والمستقبل، ويكون العبد فيها فارغًا من الماضى والمستقبل بأن يتصل بقلبه وارد من الحق تعالى، ويجمع فيه سره، بحيث أنه عند كشفه لا يتذكر الماضى ولا المستقبل، بل هو قائم عند وقته. ولما كان علم العبد لايستطيع إدراك السابقة أو العاقبة فينبغى عليه أن يكون فى الوقت سعيداً مع الحق، ومن اشتغل بقلبه فى أمر الغد أو خطر له أمر المستقبل يكون محجوباً عن الحق، ولا يدخل الوقت تحت احتساب العبد ولا يحصل بالتكلف.

والإنسان ليس حراً فى جلب الوقت، كما أنه ليس حراً فى دفعه، وقد قال الصوفية «الوقت سيف قاطع» - كما أورد السهروردى - إذ

يقطع جذور المستقبل والماضى، ويمحو عن القلب أمسه وغده، فالوقت يتعلق بالحاضر الخاص، أو الآن الدائم غير المهجن بشيء من المستقبل أو الماضى، مما يدخل الشعور الهائل بالقلق، لأن الآن سكون بلا حركة، ولذا فإن عدم الشعور بالحركة، يقترن بالقلق الهائل[١١] وهو ذاته الآن الدائم أو الحاضر الأبدى عند لويس لافيل.

أما صلة الوقت باللوامع (التى هى إشراق النور على القلب ثم اختفائه) الخاطفة فهو الحضور بلا مقدمات أو دفعة واحدة ثم الاختفاء، فالوقت هو «ما حضر فى الخال»، «والطوالع واللوامع» «هى أول مايبدو من تجليات الأسماء الإلهية على باطن العبد فيحسن أخلاقه وصفاته»، ولذا فإنها تأتى فى بداية مراحل الطريق أو الزهد عند المريد حتى تكون ملائمة لمضمون درجة الزهد باعتباره إصلاحاً لباطن المريد، إذ تحول بينه وبين العلائق البدنية.

ولذا فإن أخلاق المريد تتحرر من رقها، وعندئذ تصبح فاضلة، وهى نفس ما تفعله اللوامع، ولذا فإنها ترد فقط على أهل البدايات، وهى مجرد «أنوار ساطعة تلمع لأهل البدايات من أرباب النفوس الضعيفة، فتنعكس من الخيال إلى الحس المشترك، فتصير مشاهدة بالحواس الظاهرة فيترآى لهم أنواراً كأنوار الشهب والشمس والقمر... وهى وقت وصول السالك إلى عين الجمع ومقام البالغين فى المعرفة»[١٢] فالسهروردى يجمع بين معالم اللوائح واللوامع والطوالع فلا يوجد فرق بينها، إذ أنها عبارة عن صفات المبتدئين من أهل السلوك يترقى فيها السائرون، بينما يضع بعض الصوفية حدوداً صغيرة وفروقاً ضئيلة فيما بينها فترى أن «المرتبة الأولى هى اللوائح

ثم اللوامع ثم الطوالع، فاللوائح كالبرق الذى يختفى بمجرد الظهور واللوامع أكثر نورا من اللوائح ولا تزول هذه بتلك السرعة بل تبقى قليلا، أما الطوالع فهى أقوى نورا وأكثر دواما(١٣).

وكما ربط السهروردى بين اللوائح واللوامع والطوالع فى معنى واحد، فإنه قد ربطها برياضة الزهد ascetic فكلما ارتفع شأن المريد فى مجاهدته لشهواته وكبح جماع ذاته، ورفضه للوجود الخارجى، كلما زاد تتدفق النور على روحه وزاد ثباتها. فهى تزداد بازدياد الزهد عند المريد، ولهذا فهى تأتى فى القلب بصورة أشد وأكثر حتى تصل إلى حد معين، وهذه البوارق الخاطفة Dazzling Lights لطيفة بحيث أن المريد كلما أدام فيها نظر القلب، فإنه يرى أحوال العالم الآخر(١٤) فالطوالع واللوامع هى أول مقامات الطريق وبازدياد رياضة الزهد عند المريد فإن هذه البوارق النورانية تأتى متتابعة.

وفى وقت فتور تتابع البوارق فإن «المحب السالك يبحث عن مساعدة الفكر اللطيف والذكر الخالص ضد هواجس الرغبات الشهوانية، من أجل استرجاع واستعادة هذه الحالة(١٥) غير أن السهروردى يرى أن حالة ورود البروق على قلب السالك من الممكن أن تأتى أحيانا لإنسان مادون تدريب منه على الزهد ولكن صاحبها يظل جاهلا. ويعدد السهروردى مجموعة من الأمثال التى تصور وجود البوارق النورانية دون زهد، ومن هذه الأمثال المثل التالى، لو أن فردا انتظرها (البروق) فى أيام الأعياد، وعندما يذهب الناس لأماكن العبادة، وعندما ترتفع الأصوات بالتكبير الصاخب والضجة العالية تأخذ مكانها وأصوات الصيحات وانتشار العازفين. عندئذ : إذا

وجد شخص ذو فطنة وله طبع سليم وقدرة على تذكر الأحوال القدسية، فإنه سوف يجد فى الحال هذا التأثير وسيكون فى غاية اللطف،[١٦] وهذه الحالة لا تأتى معها بأى معرفة قدسية، بل سيظل صاحبها جاهلاً، لأنه لم يعتمد على الزهد. وهذا هو المقام الأول.

٣ - وفى الفصل الثالث من البدايات يتحدث السهروردى عن المقام الثانى من مقامات السلوك الصوفى وهو مقام السكينة Tran-quillity والسالك يصل إلى هذا المقام ،عندما تصل أنوار السر إلى أعظم درجاتها، فلا تمر سريعًا وتبقى لوقت طويل،[١٧] فإذا ما ارتفعت درجة السالك فى الزهد، فإن ورود الأنوار على سر قلبه يصبح أكثر ثباتاً وبقاء، كما أن هذه الأنوار يتبعها بهجة ولذة تفوق نظيراتها فى المقام الأول. وعندئذ تسكن النفس لتجلى الأنوار ولذا سمى هذا المقام بالسكينة.

وهذه الأنوار التى ترد فى مقام السكينة لا تلبث أن تمر رغم ثباتها وبقائها حيناً فى قلب السالك، ومرور الأنوار يعنى انتهاء حالة السكينة التى اعترت السالك حينًا من الزمان، وانتهاء السكينة تصيب السالك بالندم، لفقد هذه الحالة ذات البهجة العالية[١٨] وندم الإنسان على فقده لسكينة قلبه يربطه بأقوال صاحبنا بأقوال أحد الصوفية الذى يقول :

يانسيم القرب مأطيبكا

ذاق طعم الأنس من حل بكا

أى عيش لأناس قربوا

قد سبقوا بالقدس من سريكا

ففى السكينة يشعر السالك باللذة الروحية التى حلت فى أعماق قلبه، لذا يصاب بالندم عند مرور حالته هذه.

ويربط السهروردى ذلك كله بآيات الذكر الحكيم والسنة الكريمة – على عادته فى آثاره الفلسفية الصوفية – فمقام السكينة هو ماقاله الله تعالى فى الآية الكريمة : «فأنزل الله سكينته» وفى مقام السكينة لاينال السالك لذة وبهجة روحية عالية، بل ينال فوق ذلك ما لاتدركه عقول البشر، إذ يدرك من الحقائق المجهولة مايتناسب مع مقامه هذا، ولذا فإنه يتزود بحدس عقلى، وفراسة إيمانية بها تنكشف الأشياء المجهولة، والحديث الشريف يؤيد ذلك فيقول : «اتقى فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله»[١٩].

ويقرن مقام السكينة بالطمأنينة ببهجة الجنة العالية، والمخاطبات الروحية التى يسمعها السالك فى حالة سكينته، إذ السكينة تقوم فى أعماق الذكر وهو مايبعث الطمأنينة فى قلب السالك طبقاً لقوله تعالى «ألا بذكر الله تطمئن القلوب»[٢٠] وهكذا فمبدأ مقام السكينة هو الزهد، فبغير ارتفاع درجة زهد السالك لن تمكث الأنوار الإلهية فى قلب السالك، فدرجة زهده تعنى رفعاً لحجب أكثر من حجب القلب، وبالتالى رقياً فى الأنوار الواردة، وارتفاعا فى وقت استمرارها وبقائها وهو ماينتج عنه السكينة.

والسكينة ترتبط بالطمأنينة على أرض الذكر الدائم، فيشاهد صاحبها الطراوة، وصور اللطف الإلهى خلال لذة اتصاله بالعالم الروحى، كما يسمع أصواتاً رهيبة وضوضاء رهيبة فى وقت غشيان

السكينة، ويرى أنواراً عظيمة، وربما يصبح بلا عون له، وذلك عند غزارة البهجة[٢١].

وخلاصة القول فإن مقام السكينة الذى يرتبط بحال الاطمئنان هو فى جوهره يعبر عن اعتماد القلب غلى الله اعتماداً تاماً بحيث يستريح ويطمئن لكل ما يأتى به الله، فالفعل الإلهى عند العبد فى تلك الدرجـة هو اللطف بذاته. ومن هنا يرى السـهـروردى أن كل المظاهر التى تأتى فى مقام السكينة إنما تحدث للباحثين عن الحقيقة عند إحساسهم بأنوار الحق تعالى[٢٢]..

٤- وفى القسم الثانى من الرسالة (فى النهايات) وفى الفصل الأول منه يتابع الحديث عن مقام السكينة[٢٣] فيرى أن السكينة لا تصبح ملكة للسالك إلا إذا جردها الإنسان عن نفسه، بمعنى أن تكون خالصة من أى رغبةتتعلق بالنفس، حتى لا تسكن إليها فلا ترتقى إلى المقامات الأعلى، وذلك هو ما لم يستطع فعله، ولذا فإن مقام السكينة يصبح ملكة ذاتية للإنسان عن طريق «الحب والزهد» فالحب يدفعنا إلى التوغل فى معراج السلوك نحو الحق، فتزداد شدة الأنوار الواردة عليه،ويزداد بقاءها، وارتفاع درجة زهد السالك بتخليه عن نوازعه الجسدية ومحوه للعلائق الحسيةوتوبته عن زمنه الماضى وأفعاله، ويدفعه إلى العلو على حالته، فتصبح السكينة مقام يردف منه إلى المقام التالى عليه.

وعندئذ يثبت على مقام السكينة وتصبح السكينة له ملكة، ولذا فإن السالك عندما ينظرإلى نفسه فإنه يصبح سعيداً يميز النور الإلهى ساقطاً عليه، وتمييزه للأنوار الإلهية الفائضة عليه، يأتى من تحول

سكينتـه إلى ملكة يسـتطيع بهـا إن يجـتـر هذه الأنوار فـيـراها واضحةجليةعلى صفحة نفسه، بعد أن كانت تمر سريعاً أو بعد بقائها فترة دون أن يقدر على تمييزها متجلية على صفحة وجوده الذاتى.

ولما كـان السـالك يلتـذ ويبتـهج بأنوار السكينة الإلهـيـة، فـإنه ،لايكون قد بلغ مرتبة الكمال، لأن البهجة واللذة تمثل حجاباً وتعيناً يفصل ذات السـالك عن ذات المحبـوب، وقـوام الوصـول إنما يـرتكز على رفع كافـة صور الحـجب والتعينات المادية والعقليـة والنورانيـة والشعورية، حتى تصبح الذات النـاسوتيـة وحدها مع الله وحده وهنا الكمال[٢٤] . فالكمال هو الدرجة النهائية لعملية متدرجة طويلة،وفعل خلاق ينزع فيه الإنسان أهوائه الجسدية، فيدفعه حبه لله متدرجاً من درجـة إلى أخـرى أعلى منهـا، ولذا فـإن ارتباطه بـالعلم القـدسى يزداد تدريجياً ولا يصل إلى الكمال إلا عندما يصل حال الزهد إلى تمامـه،وهى رفـع كـافـة صـور الحـجب والتـعـينات بين السـالك وربه،وتصبح له قوة الوصول إلى الجانب الأعلى مرتفعاً إلى أعلى المقامات، ذلك الارتفاع الذى يقترن بالتوغل فى الاجتهاد والعلوية. وهنا يدخل الموجود الصوفى من مقام السكينة إلى مقام آخر.

٥ – وهذا المقام الذى يعلو مقام السكينة هو الفناء[٢٥] Annihila-tion وفى مـقام الفناء لا ينظر الصوفى فى نفسه، كما أن مـعرفـته لوجوده تصبح فانيـة، إذ أن معرفته تصبح حينئذ حجاباً يقف حائلاً بينه وبين الحق، وتعينا يفصله عن موضوع حقيقته، وهذا ما يعد فى نظر السـهروردى من الشـرك المقنع، لأن كـمـال الوصـول مـرتبط بالفناء التام مرتبط باللحظة التى تفنى فيها معرفته فى العارف، لأن

الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه، لا يزال فى حال من اتجه قصده إلى المعرفة ذاتها،[٢٦] والفناء عن المعرفة والوجود النفس هو مايسمى عند صاحبنا بالفناء الأكبر وهى الدرجة الأولى من درجات الفناء، تتبعها الدرجة الثانية وهى «فناء عن الفناء» وفيها يفنى الصوفى عن فنائه ذاته، ذلك أنه لما كان الكمال لا يتحقق إلا بفناء المعرفة، حيث يصير الصوفى وحده مع الله وحده، وحيداً فى العارف (وهو مايخلع عنه التفكير فى معرفته) وتختفى بذلك كل المعارف الإنسانية، وهى حالة الطمس أو المحو Obliration عند السهروردى والليلة الظلماء عند القديس يوحنا الصليبى.

فالصوفى لا يصل لدرجة الفناء إلا بمحو ماسوى الله، أى بطمس السوى والأغيار، حيث يفنى العابد فى المعبود أو العارف فى المعروف، ويصبح الفناء، مقامًا يربطه صاحبنا بقول الله تعالى: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام». وسوف يرتبط مقام الفناء فى أعلى صوره، بأعلى نقطة فى مفهوم التوحيد، على أساس أن التوحيد الحق درجة تعلو فوق كل الحجب وفيها يوحد الحق نفسه بنفسه على لسان العبد الفانى. ولذا فإن السهروردى يرى أن الفناء ليس هو نهاية المقامات، بل لابد من حصول مقام البقاء، وفيه يبقى الموجود الصوفى فى الله، وتحدث الإحالة بين الناسوت واللاهوت، فتخلع الألوهية صفاتها على الصوفى، وهو مايصلنا بأعلى درجات التوحيد فى صورته هذه «لا أنا إلا أنا» وهو مايعرضه بصورة مختلفة فى كل رسائله تقريبًا خاصة «لغة موران» وعلينا أن نعرض لمفهوم الفناء والبقاء بشىء من التفصيل وفقًا لتحليلاتى الخاصة، وطبقاً لمفهومه عند السهروردى والذى عرضته آنفاً..

والفناء فى مغزاه الحرفى هو حالة عدم البقاء والاستمرار للشيء، وعند استمرار حالة اللابقاء لشيء ما تأتى نهايته أى فناءه، والوجود بهذه الصورة سوف يصل إلى حالة الفناء، ولذا يقول الله تعالى : «والآخرة خير وأبقى»، والفناء بالمعنى الذى يقصده السهروردى ليس صفة أو خاصية، ولا يمكن اعتباره انحلالاً أو ذوباناً لذات العبد فى ذات الرب مثل ذوبان الماء فى السكر مثلاً، ذلك أن الفناء ليس اختفاء للماهية، فالعبد يفنى حقيقة عن ذاته وعن فنائه، ولكن ذاته نفسها تظل، لأنها هى التى ستبقى بعد ذلك فى الحق، وهذه الذات الباقية هى جوهر الإنسان نفسه وماهيته.

ومن ناحية أخرى فأن البقاء ليس هو الشيء الذى لم يكن ثم كان، ولن يصبح فيما بعد فناء كالجنة أو النار مثلا، بعبارة أخرى ليس البقاء هو الشيء الذى لم يكن عدمًا من قبل، ولن يكون عدمًا فيما بعد كالذات الإلهية على سبيل المثال. وإذا كان الفناء عند المتكلمين هو عملية إعدام صفات الشيء، والبقاء هو الاستمرار الدائم لنفس الصفات، فإن الفناء عند الشهاب السهروردى يرتكز فى جوهره على القول بنفى الصفات الخاصة بالشخص، والبقاء هو استعادة نفس الصفات ولكن على نحو إلهى.

وكما أشرت آنفًا فإنه فى الفناء ينمحى شعور الصوفى بذاته؛ فذاته لا تكون موجودة بالنسبة له، لأن وعيه لا ينصرف إلا لله المتجلى له. ومن هذا المنطلق يمكننا القول بأنه طالما كان العبد حاضراً فى مشاهدته (أو معرفته) فالله يصبح مختفيًا بالنسبة له، والعكس صحيح، فعندما يكون الله حاضراً فى مشاهدة العبد

ومعرفته، فإن العبد الصوفي يختفي ولا يصير له وجود، لأن حضور العبد في معرفته شرك مقنع كما قال السهروردي[٢٧] وعندما تحدث الحالة السالفة تصبح صفات العبد وذاته هي ذاتها صفات الرب.

وهذه هي صورة العلاقة الوثيقة بين العبد والرب، ومن جهة أخرى ففي حالة الفناء تختفي دلالة الممكن ومعناه في وعي العارف، لأن الفناء اختفاء لكافة صور التعينات الممكنة، فلا وجود للسوى والأغيار، حتى أن مادة جسده تصبح منتفية.

وليس الفناء من هنا اختفاء للشيء في المعرفة، كما أنه ليس اختفاءاً في المشاهدة، كما أن الفناء ليس محواً لأنا «العبد في» «الأنا» الإلهي، إنما هو محو العبد ذاته لكافة صور التعينات، وحتى ولو كانت هي ذاته، تمهيداً لاستعادة نفسه على نحو إلهي. بعبارة أخرى: في حالة الفناء تكون ماهية العبد (ذاته) صفاته وفعله هي نفسها الماهية والصفات والفعل الإلهي بلا نسيان للأولى في الثانية، إذ العبد في الفناء لايكون واعياً بالأغيار، فوعيه إنما هو عي في الله وحده، إذ ينحي كل شيء جانبًا إلا الله. وعندئذ يصبح الله هو الفاعل حقيقة، أما العبد فيصبح وسيلته في فعله.

وهكذا فان تعين الوعي عند الصوفي أيضًا يفنى في لاتعين الوعي الإلهي.

وفي حالة البقاء يصبح الوعي الإلهي أساسًا للوعي الإنساني (عند الصوفي) إذ يصير الوعي الإلهي مستغرقًا في وعي الصوفي، وتصبح المعرفة الصوفية ذاتها خطاً لنقطة جوهرية هي المعرفة الإلهية، ووجود الخط يعتمد على وجود النقطة. وهكذا تعطينا فكرة

الفناء الصوفية وكما عرضها السهروردى في رسالته دلالة على الوعي الكوني لدى الصوفي الذى يجد نفسه فانيًا وبلا ذات مستمرة فيبصر في فنائه فناء كل شيء، وبقاء الله وحده – وليس أدل على حالة الفناء الأكبر، والفناء بعد الفناء عند الشهاب السهروردى إلا قول جلال الدين الرومى فى رمزه التالى : «قال نوح لقومه أنا لست أنا، أنا لست، إنما الله هو الذى يوجد. فعند ماتختفى «الأنا» من شعور الإنسان، فان الله يتكلم ويدرك بلسان العبد. وعندما أنا لا تكون أنا، فإن الأنا تحيا فى الله وهكذا فإن الفناء عند صاحبنا الشهاب هو فناء عن الأنا حتى يظهر أو يتجلى الله على العبد، فما دامت الأنا موجودة، فلن يتم التجلى كما قلنا، وذلك تناسق مع دعوته من أن الحقيقة لا تظهر إلا بعبور المكان أو الوطن الأرضى المتعين الذى ترمز له هنا «الأنا الناسوتى» إلى «اللامكان» أو الوطن الروحى، وطن النور اللامتعين، فكما افنى العبد تعين الهياكل البدنية (أو المكان) فعليه الآن أن يفنى عن الأنا، ليتم حضور الأنا الإلهى. والعملية العكسية التى يصير العبد بها هو الفاعل، يتجلى الله عليه هى الهدف من الطريق كله، طريق أهل الحقيقة الذين يبصرون الحقائق بوضوح فى غياب العالم وفناءه، طريق أهل العرفان والعيان والكشف، ذلك الطريق الذى ينتمى إلى مملكة الروح، ويعارض به السهروردى دائمًا أولئك الذين يدعون رؤية العالم بوضوح، على الرغم من اختفاء الحقيقة، عن طريق العقل. ونؤكد من جديد أن الفناء هنا يجب أن يفهم لا على أنه فناء فى الذات، أى يصبح العبد هو هو الله، بل يفهم على أنه فناء عن الصفات، فتصبح الأنا هى الله مع بقائه أنا، وبقاءه هو، فليس هناك أى نوع من الاتحاد الوجودى، بل هو اتحاد شهودى معنوى وحسب.

وإذا كان الفناء الحقيقى للصوفى لا يتم معناه إلا بالتجلى الإلهى، والاستغراق فى الله. أقول إذا كان ذلك فإن طريق الفناء ليبدأ بملاحظة أحكام الشريعة، وحساب دلالاتها الروحية، وذلك واضح بالنسبة للصوفى الذى يأخذ نفسه بالعبادات والأذكار وتنفيذ الأركان الخمسة للإسلام. فأحكام الشريعة وأسرارها إنما تقوم على ارتباط بين العبد والله تعالى، والمذهب الظاهرى يدافع عن ممارسة هذه الأركان معتقداً بأن القيام بها باعتبارها أفعالاً تؤدى، هو وحده الذى يحفظ العلاقة بين العبد وربه. فيرى أن الوفاء - عن طريق الأركان - لله هو الخير الأسمى لحياة الفرد والجماعة. وهذا الوفاء يفقد قيمته وقوته بالهجر، أى بهجر ممارسة الأركان الخمسة، لأن إحساسنا بالله إنما يكمن فى المحافظة على أحكام الشريعة، هذه الأحكام لا تظهر للصوفى كوصية موضوعية خارجة عنه عندما يرتقى فى مدارج الوجود الصوفية، بل هى تصبح من مكونات حياته الداخلية، لأنه حينئذ يكون قد بلغ حدا أصبح فيه فانيا عن نفسه، وعن فنائه، ويصبح على مقربة من الإرادة الإلهية التى تتجلى عليه كله وتصبح مركزاً لذاته، وهنا نقول أن الصوفى قد نال حريته واستعاد ذاته، بل وبعث روحياً وعلى نحو جديد، لأنه أصبح يحيا فى الأبدية وفقاً للذات الإلهية ووحدانيتها المطلقة.

فالسلوك الصوفى، طبقا للسهروردى، الذى يعتمد فى فكره عامة على نظرية الفيض مفهومة على نحو خاص، يحدد مدارج أو مقامات للسلوك الصوفى، تعبر عن رحلة العبد تجاه الله، فالعبد يرحل عن إثمه بادىء ذى بدء تائباً زاهداً نحو الخضوع والاستسلام

فى صورة القوانين الشعائرية من صلاة وصوم وذكر... الخ. وهى رحلة الانتقال من الجهل إلى بداية المعرفة، وهى رحلة من الإهمال إلى ذكر الله، ليصبح العبد متجلياً منيراً عن طريق مايتجلى من بوارق نورانية تنتهى بحالة السكينة. وهى رحلة يحاول فيها العبد أن يقتفى آثار الأسماء والصفات الإلهية فى الوجود، وعند بلوغه ذروة الوجود الذاتى فإنه يهبط إلى النقطة السفلى بصفات الألوهية لإصلاح وتنوير العالم، وهو ما يفعله القطب عند السهروردى أو الحكيم المتأله أو الإمام. بعبارة أخرى يسافر الصوفى إلى الله ويتم له الفناء ثم يسافر فى الله فيتم له البقاء، وفى الفناء يستغرق العبد فى الله، ويندمج فى اسمه الذى يكون له تجليًا. وفى البقاء فإنه يحيا بالتجلى الإلهى ذاته. وفى الصعود إلى الله فإن الصوفى لا يزال سالكاً نحو الله، ولذا فإنه لازال فى التعيين والتحديد، إلا أنه يعترف بأن الوجود الوحيد هو الله، فيصبح فانيًا. وعندما يفنى عن فنائه، فيسافر فى الله عند البقاء، فتظهر له أسرار الطبيعة ويصبح مجذوباً إلى الله مجرداً عن كل شيء.. وعندئذ يمكننا القول أن فناء العبد يكون نتيجة علوه مع الله، أما البقاء فيكون ابتداء سفره فى الله.

وهكذا فان السالك يصعد بنفسه، ومعرفته، ولكن الفناء الحق يكون بالجذبة الإلهية، وهنا يتحول الصوفى نفسه روحيًا وعقليًا وأخلاقيا إلى شخص آخر، إلى شخص جديد، يتحول إلى ذاته التى ليست هى ذاته الأولى، بل ذاته الحقة، ذاته التى تؤسس معناها على مبدأ الحرية. فنفسه وفعله وصفاته تصبح هى صفات وأفعال الله.

فالعبد كما قلنا يوجد من جديد، على نحو أبدى، حيث الأبدية هى وحدها التكرار الحق، فيصير بذرة غير قابلة للفساد - بواسطة الكلمة والتجلى الإلهيين - تحيا باقية للأبد.

فالصوفى يجد حياته بعد فقدان ذاته ثانية، إنه يجرى فى سبيل أخر من بدايته وحتى نهايته، وهو يدرك عند ذاك وبعمق أن الحقيقة قد صارت جوهر طبيعته. وهكذا فى رحلات العلو نحو الحق، الله يكون مرآة السالك، وتزداد المرآة لمعاناً وفراسة، فيتلاشى السالك من رؤيته ويحدث الفناء، وعند ذاك يرى ذاته فى الله ويؤسس دعامة طريقه الحقيقى، ثم ينزل أو يهبط بالله، ويصبح الصوفى هو المرآة، ولذا تتلاشى ذاته، ليبقى الله وحده، ينطق على لسانه. فذات العبد الحقيقية إنما تتأسس فى صفات الله، لكى تصبح صفاته هو بعد ذلك هى نفسها صفات الله. فيتم له التكرار الأبدى والحرية المطلقة.

٦ - ويرتبط بمقام الفناء كما فصلته آنفًا بمقامات التوحيد إذ العبد الفانى عن نفسه وعن فنائه، هو الذى يوجد الله على لسانه - فى شهادة إيمانه - نفسه بنفسه، وهى أعلى درجات التوحيد وهى الدرجة الخامسة التى تغرق فيها كل صور التعين وعلى رأسها الأنا الناسوتى أما الدرجات الأربع التى تعلوها هذه الدرجة فهى كالتالى :

أ - درجة توحيد «لا إله إلا الله» ويقول السهروردى أنه توحيد العوام الذين ينفون الألوهية عما سوى الله، أى سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا لله وحده.

ب - درجة توحيد «لا هو إلا هو» وهى أعلى مقاماً من الدرجة السابقة، فعلى حين أن الدرجة الأولى تنفى الألوهية فقط عما سوى

الله، فإن الصوفى فى هذه الدرجة لايقيد ذاته بنفى الحقيقة، عما هو غير حقيقى، ولذا فإنه ينفى كل صور «الهو» الأخرى عن «الهو» الإلهى بمعنى أنه لا أحد غير الله «هو» بقدر على أن يسميه «هو»، ذلك أن كل «هو» يصدر عنه ومنه. ومن هنا فان «الهوية» مقصورة على الله تعالى دون سواه.

جـ - درجة توحيد «لا أنت إلا أنت» والصوفى يرى هنا، فى هذه الدرجة التى تسمو سابقتها، أنه عندما يدعو واحد الأخر «بيا أنت» فإنه حينئذ يفصله عن نفسه مؤكداً الثنائية، والثنائية أبعد ما تكون عن عالم الوحدة - الذى ينشده الصوفى أصلاً - وهذه الدرجة أعلى من السابقة لأن الصوفى فيها لايسمى الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب فعلاً، بل ينكر كل «أنت» تريد أن تشهد على نفسها بذلك، فهو ينفى نفسه ويفقدها فى حضرة الألوهية، بنفيه لتعين الأنت، لأنه يقترب من الفناء والتوحيد الكامل فى الدرجة التى تليها.

د - درجة توحيد «لا أنا إلا أنا» وهى أكمل من السابقة، ذلك أن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة، ولذا فإنه يعد عند السهروردى مشركًا لقوله بوجود الثنائية وجوداً فعليًا، ولكى لا يصبح هناك ثنائية من أى نوع، وبالتالى لا يصبح هناك شركاً فإنه لابد من رفع كل صور «الإثنينية» وهو مايحدث فى الفناء وفى صيغة التوحيد الكامل أو «لا أنا ألا أنا» وهنا يقترب معنيا الفناء والتوحيد.

إلا أن كل الصيغ جميعًا «أنا، أنت، هو ما هى إلا انعكاسات زائدة على الماهية، أو ماهية وحدة الوحيد الذاتى القيومى، ولذا فكلها تمثل حجبًا عن التوحيد الحق، ولذا فالسهروردى يغرق ويمحو هذه التعينات المتمثلة فى الكلمات الثلاثة «أنا، أنت، نحن، وذلك فى بحر الفناء والمحو، وعندئذ تسقط كل الأوامر والنواهى والعلاقات (التكاليف) وتختفى كل إشارة لأنه طبقًا للقرآن الكريم يصبح كل شىء هالك إلا وجهه فهو المقام الرفيع، مقام الوحدة الذى يوحد فيه الواحد نفسه بنفسه.

ولكى نصل إلى الحقيقة والفناء التام والتوحيد الحق يدعونا السهروردى هنا وفى كل رسالة إلى «رفع الانية» - موقعاً على أوتار صاحبه الحلاج - إذ أنه «طالما أن الإنسان محصور فى الناسوتية فى هذا العالم، فإنه لن يصل إلى عالم الأبدية، ذلك الذى لايوجد فوقه مرحلة أخرى لأنه ليس له نهاية.... فلابد من نفى إليها كل الأرضية، والعالم والأرض وكافة صور التعين الحسى والعقلى والنورانى، وحتى نفى الذات والفناء عنها، ثم عن فنائها. وبهذا تحدث الجذبة الإلهية للعبد فيرفع إلى عالم الأبدية ويحقق تكرار وجوده الذاتى الحر على نحو أبدى.

فالتوحيد الحق ماهو إلا فناء الناسوت فى اللاهوت، بحيث يوحد الله نفسه بنفسه على لسان عبده في شهادة إيمانه الحق. وفى فناء العبد عن نفسه وفقدها فى حضرة الألوهية، ولا وعيه بأنه لايعى، وغيبته عن نفسه، وعن غيابه بحضوره فى الله، تحدث الإحالة التى يتجلى فيها اللاهوت على الناسوت، وهو المقام الذى تبلغ فيه

درجة الحب كمالها، ودرجة اللذة الإلهية كمالها، وبلوغ هذا الكمال لا يستطيع الصوفى الإبقاء على الأسرار وإخفائها، لذا يصرح بها، لأن الغاية من الكمال عند السهروردى هو تحقيق صورة الحق تعالى، وهى ماتحقق عنده فى شخصية الوجود المتفرد أو القطب، بعبارة أخرى غاية الكمال أن يصبح الموجود، وهو لسان الحق أو الحقيقة ولذا فكلما أدرك الإنسان حقائق وجوده الذاتى، فإنه يحقق العلو[٢٩] والتوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك الله بالوحدانية الذاتية والقيومية وإنما يعنى تجريد الكلمة (النفس) عن علائق الأجسام فى المكان، حتى ينطوى فى الربوبية كل نظر فى مبادىء الوجود ومراتبه ولا مقام وراء ذلك، وان كان فيه مراتب.

والملاحظ – فى مقامات الصوفية أو مدارج الوجود الصوفى السالفة الذكر أن هناك تدرجاً فى المقامات من أسفل إلى أعلى حسب درجة التطهير والاجتهاد فى الزهد والتوبة، فهى مرتبطة بالمجاهدة التى تنقل الوجود من مقام لأخر، فيتوب فى كل مرحله عن إثم حجبه فلا يعود إليها، وبهذه التوبة المتخللة فى كل مدارج وجوده، يحقق الإيمان الحقيقى، حتى درجة أنه ينوب عن نفسه وعن نوبته، فيصير تائباً أى فانياً، إلى درجة تسقط فيها كل حجب الهو والأنت والأنا فى بحر الفناء، كما قلنا، وتسقط كل الأوامر والنواهى. هنا يحظى الصوفى بالأنوار القدسية فى حضرة الألوهية، ويصل إلى مقام الخلة، مقام الفحول من الأنبياء والحكماء[٣٠].

٧ – وفى الفصل الثانى من القسم الثانى يحدثنا عن كون العلم هو الأساس الذى يقوم عليه الكمال، فكمال الموجود مرتبط بدرجة

علمه ونوعية هذا العلم والحقيقة التى يكشف عنها هذا الفصل، أن العلم الذى يحقق كمال الموجود هو علم الذوق والقلب والوجدان، أى العلم - الذى - يأتى عن طريق اكتشاف أحوال الوجود الذاتى والإلهى والحماية الإلهية، وترتيب نظام الوجود، وعالم الملكوت، والأسرار

الخفية فى السماء والأرض فعلم الكشف أو العرفان الصوفى يحقق الكمال لأنه يعبر عن علم حضورى لدنى، تولد عن تجربة ومعاناة ذاتية فعلية، إذ أن فعل السلوك الخلاق فى نطاق السلوك، هو الذى يؤسس وجود الفرد كما يؤسس معرفته، وذلك على خلاف علم الظاهر الذى ينقسم إلى باب طلاق وخراج ومعاملات... يخضع بالتالى لترتيب العقل - وها هو السهروردى يضع من جديد عالم القلب ومنهجه فى مقابلته نظام العقل، متابعًا للصوفية أجمعين وليضع أمامنا أفضلية أسلوب القلب على منهج العقل، مع إعطاء التأمل العقلى فرصته تنقية السر الإنسانى من شوائبه الحسية، فالسهروردى على الرغم من هذه المقابلة فإنه لا يمل من التأكيد على أن الإنسان الكامل أو الإمام أعلى صورة فى الطريق، لا تتحقق إلا بالجمع بين البحث النظرى والتأله العملى، فهو لا يفصل بين التأمل والعمل مطلقًا، وهو يتفق بذلك مع جوهر العقيدة الإسلامية، وذلك على الرغم من إعطائه الأولية للمعاناة والتجربة الروحية العملية الخاصة، وعن طريقها يسلم ذاته لله، فيصبح فارساً للإيمان، فينال العلم الكامل، وكمال العلم بالتجلى الإلهى الذى عبرت عنه هذه الآية الكريمة التى يذكرها السهروردى نفسه: «قل أنزل الذى يعلم السر فى السموات والأرض»[٣١] أى أنزل العلم الكامل، أى

القرآن، فى جوهر وباطن رموزه، الذى يدعونا السهروردى لقراءته على نحو ذاتى فريد، فتتكشف أسراره ورموزه، بجهاد استبطانى، أو فعل تأمل باطن، يكون فى محايثة مع باطن التجربة الذاتية نفسها.

وينتقل السهروردى فى منتصف هذا الفصل إلى مناقشة فكرة التصريح بأسرار القدر وبربطها بقول الرسول الكريم (ﷺ) القدر سر الله فلا تفشوه. فيرى أن إفشاء سر القدر أمام العامة الذين لايدركون ولا يتذوقون مثل هذه المقالات يعد كفراً، لأن علم الإنسان بالحقيقة كما يرى أهل الباطن لا يمكن التعبير عنه خشية أن يمارسه كل الناس فتضيع الحقيقة الإلهية، تلك الحقيقة العلوية التى تعد مقصد كل الواردين، لأنها مجهولة أو بالأحرى محجوبة فالجمال والجلال الإلهى والأحدية فوق كل شيء[٣٢] وعلى الرغم من ذلك يرى السهروردى أنه لما كان الإنسان بكل أعضائه وجوارحه يعد نقطة طيبة فى أفق الإبداع الإلهى، فإن هذه الطبيعة الإنسانية بتركيباتها العديدة ليست إلا تعبيراً عن القدرة الإلهية الوحيدة القادرة على صنع الترقى، فالإنسان بكل مافيه تعبير عن قدرة الله الوحيد، وهو فى ترقيه عنوان ودليل على الوحدة الإلهية. ولذا فالأفضل أن يصرح لتكمل بذلك صورة الحقيقة، لأن الإنسان الذى يعاين ببصيرته الذاتية أسرار الوجود بعيداً عن كل شيء، فإنه يصل إلى كمال المعرفة، والوصول إلى الكمال تواكبه لذة وبهجة لا يبلغ مداها التعبير، هذه اللذة العلوية هى التى تسكر روح الإنسان الواصل فيتغنى بخمرة معرفته، وفى مذاقها تحقيق لأسمى معانى التحقق الوجودى.

ويطالعنا السهروردى هنا بأن طريق الذاتية والرؤية الخاصة والبصيرة يرتبط بالبحث عن الحقائق الغريبة غير المألوفة، أى البحث عن الباطن والتوغل فيما وراء الرموز والظواهر إلى أبعد حد وطبقاً لقانون الوجدان الذى يظهر فى تعبيرات للإنسان الباطنية عن هذه الحقائق الغريبة فيما وراء الظاهر، للبحث عن الحقائق الغريبة عن العامة، فهو منهج الطريق الإستبطانى، أما الظفر بهذه الحقائق فعلاً فيكون بالحب، لأن الحب يزيل الهوة والتكلفة بين المحب والمحبوب، فلا يصبح هناك حجاباً للأسرار بينهما كما ذكر السهروردى ذلك بقول الحلاج: «الحب بين ذاتين يصبح راسخًا عندما لايبقى بينهما سر مستور» وهذا النص بيعطينا إشارة جديرة بالملاحظة وهى أن الحب يرتبط بالظهور لا بالفناء، إذ الحب هو الذى يظهر الحقائق، بإسقاطه لأستار الحجب، فلا يبقى هنا إلا الحقيقة فى ظهورها للعيان، فى بيانها للبصيرة، وهنا لك لا تصبح الأسرار خفية ولا العلوم مجهولة ولا الأشياء مخفية. وهنا يتحقق الكمال الذى ينشده السهروردى ذلك الكمال بيد وبجلاء فى القطب أو الحكيم المتأله الإمام أو خليفة الله وصورته على الأرض، ذلك الذى يقول عنه نصًا «غاية الكمال الإنسانى هى تحقيق صوره الله تعالى»[٣٣]، لذا فكلما ارتقى الإنسان فى معرفته ارتقى الإنسان فى مرتبة وجوده. وهنا يقوم الوجود على المعرفة، ولكن ذلك فى مرحلة تالية، لأن المرحلة الأساسية التى تعد دعامة الطريق كله أن الإنسان لايصل إلى كمال معرفته إلا إذا وصل إلى كمال وجوده فى مرتبة الفناء، فالعرفان لا يتحقق للإنسان إلا إذا وصل الإنسان إلى أعلى المراتب الوجودية الذاتية، فالوجود الذاتى أو الذاتية هى أساس

ودعامة الطريق الصوفى برمته، وكل مايدركه الإنسان فى طريقه إنما ينبع فى الأصل من فعل وجوده الخلاق، من تغيره الداخلى، من نذره لحياته كلها للألوهية ليؤسس وجوده، وبالتالى معرفته على نحو أبدى. وعندئذ يصير موجوداً كاملاً - قطبًا - فى وجوده ومعرفته معاً.

٨ - وفى الفصل الثالث والأخير من القسم الثانى يناقش السهروردى فكرة المحبة الإلهية، ومايتولد عنها من لذة لانهائية مهاجمًا بذلك آراء المتكلمين وعلماء الأصول الذين ينفون إمكانية حدوث الصداقة بين الله والإنسان مشيراً إلى قولهم : «أن الصداقة هى رغبة الروح للوجود المتجانس والحق تعالى فوق أى تجانس - لتعاليه - مع الخلق، وطبقًا لما يقولونه فان المحبة تكون فى طاعة الإنسان لله فالمحبة عند أهل الأصول والمتكلمين لا تقوم إلا بين شخصين متجانسين، أى من جنس واحد، وإذا كان الله عاليًا على الخلق، فلا يمكن عندهم أن يقوم أى من التقارب والمحبة بين الله والإنسان اللهم إلا فى خضوع الإنسان لربه فقط. وينقد السهروردى هذه النظرية موضحًا تهافتها وهو على حق نقده فالتجانس ليس معيار المحبة لأنه كثيراً مايحب الإنسان أشياءً وألواناً مختلفة مع أنها ليست من جنسه، وليس بينهما أى نوع من التجانس على الإطلاق[٣٤] ومن ناحية أخرى فان علاقة المحبة بين الإنسان والله لا تقوم عن طريق القدرات الحيوانية بل تقوم على مركز الألوهية فى الإنسان[٣٥]، بعبارة أخرى تقوم المحبة بين الله والإنسان على سر الحقيقة فى الإنسان، على الروح، على النور الإلهى - فى الإنسان - ذلك الذى يجذب الموجود الواعى روحياً، بتعمقه وفهمه لنفسه، إلى النور الإلهى المطلق.

المحبة عند السهروردى ترتكز على فكرة الحضور، فلا محبة حيث لا حضور والحضور لا يتم، بل هو غير ممكن إلا فى حالة المحبة، فكيف نتصور وجود علاقة محبة بدون حضور طرفى هذه العلاقة ؟!

غير أنه فى المحبة بين الله والإنسان يكون الحضور الإلهى هو أساس العلاقة كلها، والمحبة أساسًا تتحقق فى هذه الصورة، متعة شخص عندما يتصور حضوره مع آخر، وفى هذا التجانس لا يوجد ثمة شرط فاللذة والبهجة العليا تتولد عن المحبة، والمحبة ذاتها هى التى تخلق التجانس بين الإنسان وربه، وبدون أية شروط.

إن المحبة تحقق التجانس على الرغم من عدم التجانس الأصلى الذى بنى عليه المتكلمون رأيهم. والواقع أن رأيهم إنما ينبع من منهجهم الظاهر المرتكز على منطق العقل الذى يعتمد على الشواهد الخارجية، ولا ينفذ مطلقًا إلى معنى التجربة الباطنية من أى لون، أما علاقة المحبة كما فهمها السهروردى فهى تقوم على أعمق ألوان هذه التجارب وأثرها، تجربه تقوم على تحول داخلى كامل للذات الولهة، تحول يبلغ حداً لانهائيًا وأعنى به مسألة نذر الحياة وما يتبعها من استشهاد لتحقيق المعنى الباطن للتجربة، وهو ما حققه السهروردى ومن قبله صاحبه الحلاج.

ويعرف السهروردى العشق فيقول : «هو المحبة التى تتخطى الحدود، والمحبة تؤدى إلى اكتساب الرغبة والشوق»[٣٦].

ـ فالعشق هو المحبة فى أعلى صورها أو الوله، (والشوق) هو وليد المحبة وهو لا يعنى إلا اكتساب مالم يكن موجوداً إذ هو تعبير عن

الحركة، حركة الموجود تجاه محبوبه، وفي حركته دليل على النقص لأن المحب في اتجاهه إلى موضوع حبه، فإنه يبغي أن يكمل نقصه، ذلك الكمال الذي لا يمكن تحقيقه إلا بالوصال. وهذا الوصال لا يتم إلا المحبوب، الذي يمثل بالنسبة للذات الرامية لتحقيق الكمال، إشعاع الحقيقة. وهنا فإن المعرفة الكاملة، بل الوجود الكامل رهن «بإشراق نور الحقيقة»[٣٧] ذلك الإشراق الذي لا يعني سوى الحضور والشهود الإلهي، فالكمال لا يتحقق إلا بالوحدة الشهودية مع الله، والنفس الناطقة عند السهروردي، والتي يجب أن نأخذ معناها دائمًا على أنها «الروح» على عكس المعنى العقلي الذي لها عند ابن سينا، هي الروح التي تتطلع إلى بلوغ كمالها في معرفة الحقائق وإدراكها، بمعاينة الأشياء الأسمى، أو حقائق للأشياء في عالم الملكوت. فكمال الروح يرتكز على ظهور الله على صفحة وجود العبد الباطن، هذا التجلي أو الحضور الشهودي من قبل الله لعبده هو الأصل في تلك النشوة الكبرى التي يشعر بها الإنسان في أعماق داخله. ومرة أخرى يؤكد السهروردي على أفضلية نظام الروح على العقل، لأن الأول يقم على أعظم ما يمكن معرفته وهو «الحقيقة»[٣٨]، هذه المعرفة هي أصل كمال لذة الإنسان ونشوته اللانهائية..

ويعدد السهروردي حالات إخوان الحقيقة الذين ضحوا بوجودهم، ونذروا حياتهم من أجل المحبة الإلهية، كما استشهدوا في سبيلها، ويأخذ من حالاتهم الدلالة الحقة على صدق حالته هو، وينتهي من ذلك إلي أن تحقيق الذاتية والحرية إنما يكون بعملية نذر الحياة من أجل الحقيقة، يكون بالموت في سبيلها، حتى ولو كان

الإيمان بهذه الحقيقة لا يمكن أن يتم إلا على جناح الكفر الذى يلصقه به عامة الفقهاء فهو يقول أن الجنيد فى إبان محنته استعاد ذاته، وتذكرنا هذه العبارة بمقولة نيتشه «عش فى خطر تجنى أعظم ما فى الوجود» والطريق الصوفى يقف فى أعماق المخاطر والدروب الوعرة، وعندما يصل الموجود إلى محبوبه يجنى أعظم ثمار الوجود وهى ««الذاتية»» أى أن «يستعيد الإنسان ذاته على نحو أبدى» أو بالأحرى «تكرار الذاتية»» ولكن «على نحو إلهى»» «حقيقى ونورانى». إن الصوفى يضحى بذاته من أجل أن يكون علامة واضحة لإخوانه، على أن الحقيقة لا يمكن نيلها إلا بعملية تغيير داخلى تؤدى إلى نذر الحياة بكاملها لله، وبهذه العملية ينال الإنسان تحرره الحق، عن طريق الفضل والكشف الإلهى[٣٩].

٩ – وخلاصة القول أن الوصول لا يكون إلا بأن يصبح الموجود نهبًا للآلآم، ذلك أن الألم والعذاب هو ذاته، ويخلص الصوفى من ربقة الوجود الخارجى، حتى يصير ذاتاً حقة تملك مسئولية وجودها.

ذلك الوجود الذى لن يتم ولن يتحقق على الوجه الأكمل، إلا فى علاقة وجودية حميمة مع الله تعالى وهو ماعبر عنه الحلاج. وذكر السهروردى فى نهاية «صفير سيمرغ» حسب الواحد إفراد الواحد له»[٤٠] وهى ماتعبر عن تعرى الموجود عن كل شىء سوى الله، حتى يتفرد الله وحده بوحدانيته، فيوحد نفسه كما قلنا، ولكن على لسان عبده الواصل، وهنا يصير الصوفى وحده – حقيقة – مع الله وحده. وعلى الرغم من أن الطريق يرمى إلى تأكيد فكرة الوحدة، وقصرها على الله حقيقة، فإنه لا يرمى إلى تدمير الذات الإنسانية

على الإطلاق بإحلالها فى الذات الإلهية، وإنما هو يرمى للتعبير عن التجلى الإلهى على الذات الناسوتية Transfigation of personality ذلك التجلى الذى يحمل فى أعماقه الباطنة امتحان للصوفى، وهو امتحان ينتهى - كما قلت آنفًا - بأن يقدم الصوفى نفسه قرباناً للحق برفع حجاب... «أناه الخاص» فالصوفى قد أصبح فريداً وغريبًا، متجرداً عن السوى والأغيار وهو مايجر عليه الهجوم والقتل من كل مكان(٤١).

١٠ - وعود على بدء، يعود السهروردى إلى نقطة البداية فى الطريق كله، وهو يذكرنا بأن هذه البداية إنما تقوم على فكرة الهجر أو النبذ، أى هجر الدنيا والتخلص من ربقة الحواس، والهجرة من الأوطان الأرضية إلى الوطن الأصيل الحق، وتحطيم معابد الوثنية المادية فى الداخل والخارج والخلاص من كل صور التعينات الحسية. والسهروردى يصور ذلك فى خاتمة هذه الرسالة، فيطلق على قيود الحس التى تكبل الإنسان فتفقده حريته «مشغل العنكبوت»، وهو ماصوره تفصيلاً فى رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل»، وفى «الغربة الغربية» و«لغة موران» و«برتونامة» ويؤكد عليه هنا فى صفير سيمرغ». فهو يهيب بنا أن فروا من الوجود الظلمانى إلى الوجود الحقيقى فى أحضان الحضور الإلهى، فالوجود الظلمنى حافل بقيود الحس فى الداخل والخارج، ففى الداخل تكمن حجب الحس فى الإنسان.. حواسه الخمسة الخارجية وحواسه الباطنة.. الخ.

وهى صعبة القيادة، تحتاج إلى مجاهدتها، لأنها تعوق الإنسان عن رؤية الحقيقة. وبالجملة فإن الحس هو جزيرة القيود، وعلينا أن نخرج بشق الأنفس والمعاناة والألم من هذه الجزيرة لنخلص إلى

الحق، ذلك الوطن الذى يناله الصوفى بالمحبة، التى تعبر عن الفناء فى الحق تعالى، وذلك فى أعلى صورها، تلك الصورة التى عبر عنها فى «الغربة الغربية» عند تعرضه لقصة سيدنا موسى عليه السلام ورغبته فى مشاهدة الله عياناً، وامتناع ذلك عنه، والذى يعد عند صاحبنا أكمل صوره للحب الصوفى. ذلك أن موسى عليه السلام – في نظر السهروردى – بطلبه رؤية الله، كان يطلب الموت والفناء والاستغراق فى الذات الإلهية، فهو قد وصل إلى أعلى درجات الكمال، فوجب عليه طلب الفناء، وذلك قد عبر عنه السهروردى هنا فى «سفير سيمرغ» بقوله أن الحب عندما يصل إلى درجة الكمال فإن صاحبه لا يمكنه أن يبقى على أسرار التجربة دون إفشاء، ولذا يصرح بها فى صورة تعبر عن وصوله لدرجة الفناء. وهكذا يكون الحب الحقيقى هو الفناء فى الله، أما الفناء فهو جوهر الطريق الصوفى، ودعامة تأسيس الذات الإنسانية الحقة.

هوامش

(١) رسالة لغة موزان : ترجمها شبيس وختك عن الفارسية إلى الإنجليزية فى ثلاثة بالسهروردى ،اما ترجمتها فهى ضمن الكتاب. ولهذه الرسالة - كما يذكر شبيس - مخطوطتان فى استانبول الأولى بمكتبة الفاتح تحت رقم ٥٤٢٦ ورقة ١٠١ أ - ١٠٨ أ، والثانية بمكتبة بانك بور تحت رقم ٢٢٠٣ ورقة أب - ٨ ب. ورسالة صفير سيمرغ نشرت مع لغة موران مرة ثانية وفى ترجمة فرنسية للأستاذ هنرى كوريان، وذلك فى مجلة هرمس وهى نشرة تالية على ثلاث رسائل لختك وشبيس.

(٢) انظر ماقلته عند تحليل رسالتى «لغة موران»، «الكلمات الذوقية» من استبدال السهروردى نظام العقل بمنهج الروح، ورأينا أنه كيف يضع علوم القلب فى مقابلة علوم العقل.

(٣) صفير سيمرغ : الفصل الأول من القسم الأول عند بدايته. (البدايات).

(٤) الفصل الأول (البدايات).

(٥) نفس الموضع السابق.

(٦) نفس الموضع.

(٧) الفصل الثانى (البدايات).

(٨) نفس الموضع.

(٩) انظر التلويحات : ص ١١٣.

(١٠) انظر الكاشانى : اصطلاحات الصوفية ص ٥٣.

(١١) انظر القلق وعلاقته بالآن الحاضر الدكتور عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودى ص ٧١ ومابعدها.

(١٢) اصطلاحات الصوفية ص ٦٤.

(١٢) انظر فصل عن الطوالع واللوائح واللوامع فى الرسالة القشرية : للقشيرى.

(١٤) صفير سيمرغ : الفصل الثانى (البدايات).

(١٥) نفس الموضع السابق.١

(١٦) نهاية الفصل الثانى (البدايات).

(١٧) الفصل الثالث (البدايات).

(١٨) نفس الموضع السابق.

(١٩) الموضع السابق.

(٢٠) الموضع السابق.

(٢١) الموضع السابق.

(٢٢) الموضع السابق.
(٢٣) القسم الثانى : الفصل الأول عند بدايته.
(٢٤) الموضع السابق.
(٢٥) الموضع السابق.
(٢٦) الموضع السابق وانظر أيضا نص الرسالة في هذا الكتاب، وانظر الدكتور عبدالرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الإسلام ص ١٢١.
(٢٧) انظر الفصل الأول من القسم الثانى (فى الفناء).
(٢٨) الدكتور قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام ترجمة صادق نشأت ص ٤٠٧.
(٢٩) انظر نهاية الفصل الأول منالقسم الثانى وانظر كلمة التصوف فصل ٢٤.
(٣٠) انظر تفصيل مقام الخلة فى حكمة الإشراق طبعه حجر ص ٥٠٧، التلويحات مرصاد عرشى.
(٣١) قرآن كريم: صوره الفرقان آية ٦.
(٣٢) الفصل الثانى من القسم الثانى.
(٣٣) الموضع السابق.
(٣٤) انظر الفصل الثالث من القسم الثانى.
(٣٥) المرجع السابق: نفس الموضع.
(٣٦) نفس الموضع السابق.
(٣٧) نفس الموضع.
(٣٨) نفس الموضع الشابق.
(٣٩) انظر نهاية الفصل السابق.
(40) L. Massignon: Qua Textes inedite relatif a Hallaj, sec., 3, P.9 and sec. 4 p. 3..
Essaj, sur les Origines due lexique Technique.
(41) Ibid, P.94.

رسالة الغربة الغربية(١)

بعد التحميد المعهود، يذكرنا السهروردى بقصة «حى بنى يقظان» لابن سينا، وابن طفيل، وهى ترتكز فى بنائها على التوفيق بين الفلسفة والتصوف فى شخص «حى» الناشئ فى جزيرة مقفرة، والذى يمثل شخصية الإنسان الكامل الذى سيصبح عند صاحبنا «الحكيم المتأله أو القطب» والذى يجمع بين البحث الفلسفى والذوق الصوفى. والإنسان الكامل فى «حى بن يقظان» يبلغ أعلى درجات الكشف والحقيقة دون مرشد من تعليم أو تقليد، بل عن طريق حياته وفقًا لكلام الله، دون أن يكون مدفوعًا لذلك بدافع الشرائع والسنن العامة. وهو قد توصل إلى حل الرموز الإلهية من خلال حله للآيات الدالة على التجلى الإلهى ذاته، وسياق القصة، يعلمنا أنه التقى بشخص يدعى آسال، الذى هجر المجتمع بكل شرائعه، كما توضح لنا كيف أن حى معه آسال قد عادا إلى المجتمع لبسط المنهج الحق للوصول إلى الله، ولكنهما اصطدما بالتقاليد العمياء. والقصة فى جوهرها ترى أن الوصول إلى الحقيقة لا يكون عن طريق المنهج المكتسب أو التقاليد العامة والشرائع الموروثة، وإنما بالفطرة والأسلوب

الذاتي. ولأول وهلة ندرك مدى إعجاب السهروردى بهذه القصة، فبناءها إنما يعبر عن جوهر البناء الإشراقى كله، ومنهجها يتفق مع المنهج الذوقى الذاتى الذى استنه السهروردى طريقًا للوصول إلى الحقيقة، إذ العبد وإن كان يسير نحو الله بالله نفسه، فإنه يصل أيضًا نتيجة للتغيير الداخلى، إذ يذهب العبد من أدنى حدود المعرفة حتى أعلاها، فى طريق يبدأ من التطهر حتى ينتهى إلى ولوجه فى معارج النور، أعنى رحلة العبد من ظلام العالم الحسى إلى نورانية العالم الأبدى وهو ما تعبر عنه بالضبط «رسالة الغربة الغربية» فلنشرع الآن فى تحليلها.

١ ـ **تبدأ القصة** «بالسفر مع أخيه عاصم من ديار ما وراء النهر.. إلى بلاد المغرب من أجل الصيد. ولقد وقعوا فى «القرية الظالم أهلها» أى مدينة القيروان، فأحيط بهما وقيدوا بسلاسل وأغلال من حديد، كما حبسوا فى قعر بئر لا نهاية لسمكها، وكان فوق البئر المعطلة التى عمرت بحضورهما، قصر مشيد وعليها أبراج عدة»(٢)

فالرسالة تضعنا فى مقابلة بين الشرق الذى جاء منه مع أخيه، وهذا الشرق يعبر عن أصل الإنسان وأنه نورانى، أما رحلة العودة والخلاص فلابد وأن تبدأ من الغرب رمز الوجود الظلمانى الذى فيه الذات الإنسانية فى قوس الهبوط الفيضى.. فهناك إذن مقابلة بين الشرق والغرب، فالأول يعبر عن مشرق النور والعالم الملائكى النورانى، الواقع فى اللامكان، إن صح التعبير، وأصل الذات الإنسانية، والثانى فإنه يعبر عن عالم المادة والظلام، والسجن الذى

ألقى فيه الإنسان، والذى عليه تقع مهمة الخلاص والفرار منه إلى أصله، وليس لهذه المقابلة فى نظرنا أى معنى جغرافى مكانى، فعنوان الرسالة ذاته يدل على المعانى التى آثرناها هنا، فالغرب يعبر عن المعنى الروحى الذى يرمز «لغربة» النفس وإحساسها بالوحدة الرهيبة، بل وتبددها نتيجة لانفصالها عن عالمها النورانى الأصيل.

وهكذا تصبح «القرية الظالم أهلها» والتى يُعبر عنها دائمًا «بالقيروان المدينة الواقعة فى الغرب» رمزاً لهذا العالم الظلمانى، والذى يعتبره السهروردى بئراً أو مغارة، قيدت فيه الذات الإنسانية بقيود هذا العالم الشهوانية الحسية.

هذا الظلام الذى لابد للسالك نحو الحقيقة من اختراقه، إذ وجد نفسه سجيناً فيه، حتى ينتهى فى النهاية إلى عالم النور، وتتحقق العودة إلى الوطن الحق، الوطن الروحانى، تلك العودة التى لا تعنى سوى تحقيق الذات الأبدية.

وفوق بئر العالم المظلم، الذى قيدت فيه النفس البشرية، «يقوم القصر المشيد ذو الأبراج العدة» الذى يرمز به السهروردى إلى عالم العناصر الأولى، تلك العناصر التى تدخل فى تركيب العالم الحسى ويناظره البدن فى الإنسان.

٢ ــ وفى هذا البئر المظلم، والذى يعبر كما قلنا عن العالم المادى الحسى، لا يمكن الرؤية إذ هى تنعدم لشده إعتام الظلام فى داخل هذا العالم المادى. وعندئذ فلا يستطيع المرء أن يرى شيئاً على حقيقته. هذا ما عبر عنه بقوله «ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرجنا أيدينا لم نكن نراها»[٣]، وعلى الرغم من هذا الظلام

المطبق، فإنه أحياناً ما تأتى أنباء وأضواء من اليمن، وتخترق لمحات النور المنبعثة من الشرق النورانى هذا الظلام، وهذه اللمحات النورانية والبروق الربانية ما هى إلا آيات الله فى ظلام هذا العالم، توقظ فى المرء شعوراً بالحنين والشوق إلى الوطن الحقيقى. ولم تكن هذه البوارق والرياح، وكذا حمامات الحمى التى حدثنا عنها السهرودى سوى ذكرى الوطن الأصلى، وهو (ما يذكرنا نحن بأسطورة الكهف ونظرية المثل الأفلاطونية وكذا نظرية التذكر) ويجب أن نفهم من الناحية الوجودية، كيف أن هذه الآيات الربانة ـ والتى تثير الشوق والحنين للعودة للوطن الأم ـ تدعو المرء أن يسلك فى وجوده ذلك الطريق الوعر ما بين الظلام والنور، كما أنها تنبئه بالمستقبل الذى ينتظره، إن هو عانى وجاهد من أجل الوصول، إذ البروق ورياح الأراك الباعثة على الوجد فى ذات المرء ما هى إلا إشارات عابرة ـ فى قلب الظلام ـ للحياة الأبدية النورانية التى تنتظر المجاهدين روحياً فى سبيل الحقيقة.

أما هذه الآيات الربانية فقد عبر عنها بقولة: «فربما يأتينا حمامات أيوك اليمن مخبرات بحال الحمى، وأحياناً يزورنا بروق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقى بطوارق نجد ويزيدنا رياح الراك وجداً على وجد، فنتحنن ونشتاق إلى الوطن[٤] وقبل ذلك وبعده يقول: «فقيل لنا لا جناح عليكم إن صعدتم القصر إذا أمسيتم أما عند الصبح فلابد من الهوى فى غيابه الجب... إلا آونة فى أنا المساء نرتقى القصر مشرفين على الفضاء، ناظرين من كوة.. بينما نحن

فى الصعود ليلاً وفى الهبوط نهاراً.. «وكلها إشارات تدل على أن اتصال الذات الإنسانية بعالمها الروحانى المعقول، لا يمكن أن يتم إلا ليلاً، إذ يستحيل أن يتم اتصال بالنهار، إذ الليل لا متناه يوحد بين الوجود كله، ويشعر فيه الموجود بأن العالم المادى قد تلاشى، والليل هو خير تعبير هنا عن حالة القلق الذى يعانيه الموجود فى بعده عن موطنه، وغربته الموحشة، ولذا ففى الليل عالم لا نهائى تتوق النفس أن تحطم فيه كل ما هو أرضى، كما يتمنى زوال النهار، لأنه عالم المحدود والنهائى. وعندئذ يمكننا القول أن السهروردى كان فى وعيه يعبر عن وجدان الليل، الذى يتعلق بالجانب المظلم، أى جانب الموت والفناء (والذى يسود فيه الوجدان والعاطفة كوسيلة للمعرفة، ويكون فيه الأولوية للوجود على الفكر) بدلاً من قانون النهار (الذى نرى العقل فيه يتحكم فى الوجود) وذلك على صلة وثيقة بأصوات أجنحة جبرائل التى يرى فيها «أننا ما دمنا فى هذه الغربة فلا يمكننا أن نتعلم كثيراً من كلام الله، ولذا فإن الرحيل عن هذه القرية، والذى يعنى الموت هو السبيل إلى المعرفة، كما أن تحطيم معبد البدن كان هو السبيل للحقيقة فى «كلمات الذوقية»، أما هنا فالليل، رمز الموت والفناء، هو الذى يضمن للمرء الاتصال بالعالم الروحى، ولذا طلب السهروردى الموت من أجل أن يتحقق له شهود الحقيقة، كما طلبها الحلاج من قبل عندما طالب أن يرفع أناه الشخصى، حتى يخلص إلى الألوهية، فعلى جناح الموت يتم الاتصال بالحقيقة[٥]. وقد يفهم من معنى الليل هنا أيضًا معنى الفناء فى عبادة الله، فالفناء فى العبادة التى تتحقق فى سكون الليل موطن الضراعة والوحدة مع الله هو الذى يحقق للسالك الاتصال بالحقيقة. ويمكن أن يفهم منه معنى

الموت الأصغر وهو النوم، الذى يحقق الاتصال أيضًا بالعالم الآخر عن طريق الحلم وهو ما عبر عنه فى هياكل النور وغيرها، ويحدث هذا الاتصال إذا تخلصت النفس من شواغل بدنها وعوائقه، وقلت شواغل حواسه الظاهرة أثناء النوم مثلاً فإنه قد يصل إلى الإطلاع على الأمور الغيبية[٦]. وهكذا فلابد من الموت كى يصل الإنسان حقيقة ـ وخلال السكون إلى العالم الروحى النوراني.

٣ ـ أما دلالات هذا الاتصال بالعالم العقلى الروحانى

«الهدهد الذى جاء فى ليلة قمراء وفى منقاره رقعة» فالهدهد هو وحى العقل، ومبعوثه إليه، العقل الهادى الذى هدى سليمان وجاءه بالنبأ اليقين، والرقعة أو الرسالة التى حملها وحى العقل، جاءت من وادى النور، من العالم الأبدى، جاءت: من «شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة»، وهى إشارة لطور النبى موسى باعتباره معراجاً للمعرفة الذوقية اللدنية. أما وحى العقل للنفس التى تتذكر عالمها الأصلى فهو «شوقناكم فلم تشتاقوا، ودعونكم فلم ترتحلوا وأشرناكم فلم تفهموا»[٧] «يا فلان إذا أردت أن تتلخص مع أخيك فلاتنيا فى عزم السفر واعتصما بحبلنا، وهو جوهر الفلك المقدس....»، وهنا تبدأ الرحلة، أو طريق السفر نحو الحق، إذ تربط الرسالة التى جاءت بوحى العقل للنفس، خلاص النفس الإنسانية» من القرية الظالم أهلها من الغرب «إلى عالمها الأصلى» أو «الشرق النورانى» بالاعتصام بحبل الله تعالى، هذا الاعتصام الذى ينفى كل تعلق بالعام المادى لتفرغ النفس للعلاقة مع الله وحده، إنها دعوة لنفى

السوى والأغيار، فلا يبقى سوى النفس فى عبادتها لله، وبهذه العبادة يبدأ الأنسان بعزيمة قوية سفره نحو الحق، هذا السفر الذى تعد أول خطواته الثورة على العالم المادى، ثورة العبث التى لا ترى فى العالم والانغماس فيه غير لهو زائل، هذه البداية تعنى التطهر والزهد فى العالم، والتطهر من قوى الحس الدنية. وإذا ما بدأ الإنسان فى سفره نحو الحق، ها هنا تبدأ حياته الحقة، فكأنه بعث من جديد، لأنه عثر على ذاته فى الخلاص إلى عالم النور، ذلك الخلاص الذى انبثق كدعوة للنفس من الله كى تتطهر، بعبارة أخرى خلاص النفس هبة من الله، وعندئذ فالموجود لا يمكنه أن يسلك الطريق بدون المعونة الإلهية، أو العناية الإلهية. وهنا يكمن الواقع الآسيان للموجود الصوفى، إذ يطلب الله، وفى طلبه لله يستعين بالله ذاته[٨]، وهنا أيضًا يكمن عذاب الموجود، إذ الله تعالى هو الذى يبصر النفس بكيفية العبور من الظلام إلى النور، والذى عبر عنه السهروردى فى الرقعة التى صدرت من شاطئ الوادى الأيمن، وفى منقار الهدهد. أما حياة السلوك وهى الحياة الحقة للنفس هى التى عبر عنها السهروردى بقوله «وقل الحمد لله الذى أحيانى بعدما أماتنى وإليه النشور»[٩]، وقبل الشروع فى الرحلة وركوب سفينة العشق يطالبه وحى العقل «بأنه إذا أتى وادى النمل فعليه أن ينفض ذيله» وهى إشارة للابتعاد التام عن العالم المادى فى ماديته ودنائته وأطلق عليه وادى النمل لضآلة حجم هذا العالم فى الحقيقة، ويمكن أن يؤخذ ذلك على أن هذا العالم هو عالم التقاليد العمياء التى لا نهاية لها، هذه التقاليد والقوانين العامة هى التى

تبعد الذات الإنسانية عن الوصول. ولهذا فعليها أن تهجرها وتنبذها، هذا الهجر والنبذ هو ثورة الذات الإنسانية على تموضع عالمها المادى ووقوعه فى ربقة القيود الظلمانية، ثم يأمره وحى العقل بأن «يقتل إمرأته لأنها كانت من الغابرين»[10] وهى إشارة لقتل النفس الشهوانية المفعمة بدنايا العالم المادى، فالوحى هنا يطالبه بقتل نفسه الشهوانية لأنه قد حق قتلها حتى يستطيع البدء فى العروج نحو الملكوت الأعلى، وهو نفس الذى تؤديه عبارة «المرسال بينى وبين ولدى الموج فكان من المغرقين» فهنا إشارة ثانية إلى قتل النفس الشهوانية أو ما يسمى بالروح الحيوانى وهو ما تعبر عنه أيضًا هذه العبارة «أخذت ظئرى التى أرضعتنى وأليقتها فى اليم».

٤ ــ **ويبدأ السهروردى هجرته «نحو الحق» روحيًا عندما يقول «بسم الله مجريها ومرسيها»** أى بسم الله الكلى المتجلى فى كل شئ والحقيقة الوجودية لكل عارف صوفى. فهو يمضى نحو الله بالله، وفى هذه الهجرة يصادف صعوبات ومزالق تتمثل فى مجاهدة الذات لذاتها حتى تستطيع التخلص إلى العالم النورانى، هذا التخلص الذى لا يعنى حقيقة سوى الفناء فى شهود الحق، ذلك الفناء الذى طلبه النبى موسى على جبل طور سيناء، جبل المحبة ورمز الفناء فى الألوهية. ولهذا فإن السهروردى يرى أن الحقيقة تبدأ من فوق هذه الجبلة لأنه يمثل عنده وطن العقل الفعال أو روح القدس أبيه بنص الرسالة. ولهذا فهو يقول موضحاً عناء السفر نحو الحق ويشبهه بأنه «موج

طاغ كالجبال، ولأنه كلما كانت الغاية المطلوبة سامية فإن السبيل إليها يكون شاقاً وعسيراً، وهو ما عبر عنه بقوله «فركبنا السفينة وهي تجرى بنا في موج كالجبال ونحن نزوم الصعود على جبل طور سينا حتى نزور صومعة أبينا»[١١].

٥ - **ويبدأ السهروردي بعد ذلك في الحديث رمزياً عن محو الموجود الصوفي للتعينات التي تفصله عن الحق وذلك رويداً رويداً**، وأول هذه التعينات تعلقه بذاته. ومن هنا فإنه ينفي هذا التعلق لأنه حاجز يحجبه عن حقيقته وتلك إشارة إلى قوله: «وحال بيني وبين ولدى الموج فكان من المغرقين»[١٢] ثم يمحو كل معرفة تأتي بطريق قوى النفس الحسية ظاهرها وباطنها، إذ تمثل حجاباً، وهو ما عبر عنه بقوله: «وعرفت أن قومي موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب؟» وإما محى المرء صلته بقواه الحسية فإنه يبتعد عن العالم الحسي ويضع بينه هذا العالم الظلماني حجاباً ينأى به عن قيوده في انطلاقته نحو عالمه الأصيل، وهو ما يرمز إليه دائماً بالقرية الظالم أهلها (أو العالم الحسي) والقرية التي كانت تعمل الخبائث[١٣]، وهو يعبر عن موت هذا العالم بالنسبة إليه أي ابتعاده عن كل ما هو موضوعي ظلماني حتى يتجه إلى كل ما هو نوارني بقوله «يجعل عاليها سافلها» و «يمطر عليها حجارة من سجيل منضود»، وهو لا زال عنده بقية من تعلق بذاته التي لازمته طوال حياته ووجوده في العالم السفلي الظلماني. وهنا فعليه أن يضحي بهذه البقية ليصعد نحو الحق، والسهروردي يعبر تعبيراً

رمزيا بليغا عن تضحيته بذاته وبتعلقه بها (وهى تضحية لا رجعة فيها لأن الذات أس كل تعين، والخلاص الحق لا يكون إلا بمحو التعين بكل صوره) وهو يعبر عن ذلك بقوله فلما وصلنا إلى موضع يتلاطم فيه الموج أخذت ظئرى التى أرضعتنى وألقيتها فى اليم وهو ما أشرت إليه من قبل والسهر وردى فى سيرة وهجرته نحو الحق يمحو كل آثار لتكون تعلقه بالعالم الحسى حتى لا تشده آثار ذلك العالم إلى أسفل من جديد فينسى غاية هجرته، ولذا فإنه يحذر من شواهد هذا العالم ومغرياته تلك التى تمثل أقوى الشرور التى تواجه النفس، وهو ما عبر عنه بجزيرة يأجوج ومأجوج[١٤] ولخوفه من جذب العالم المادى فى صراعه من أجل الخلاص «يخرق السفينة خيفة ملك وراءه (فى النص ورائنا وهى إشارة للعالم الحسى بملذاته) يأخذ كل سفينة غصبا.

٦ - **الموجود الصوفى كلما تقدم فى سفره نحو الحق بتخلصه من تعيناته ومجاهداته لشهواته**، ابتعاده بالجملة عن العالم المادى، تفيض على ذاته الأنوار التى تساعده فى مواصلة الزهد والمجاهدة لكى يعلو ويتصاعد نحو الحق. ولهذا فإنه فى هذ االمقام وبمحوه التعينات المادية تفيض عليه الأنوار ملكة ذاتية له نتيجة الإمعان فى الرياضة الروحية.. وكما أن هذه الأنوار تدفعه دوما نحو العلو، فإنها فى نفس الوقت تقيم حجابا سميكا بين الصوفى وعالمه الحسى، فتمنع بذلك إغراءاته وتعيناته المكبلة للنفس، وتلك الأنوار التى تساعد الصوفى على

الارتفاع، وتحول بينه وبين العالم المادى هو ما عبر عنه بقوله وكان معى من الجن من يعمل بين يدى، وفى حكمى عين القطر فقلت للجن: انفخوا فيه (الجانب الأيسر من الطور) حتى صار مثل النار فجعله سدا حتى انفصلت عنهم[١٥] أما هذه الأنوار ومقاماتها فقد تحدث عنها السهروردى فى موضع آخر[١٦]..

٧ - **ثم يقول بعد ذلك وتحقق وعد ربى حقا** وهو ما يعبر بها عن وصوله إلى العالم النورانى بعد خلاصه من قيود الحس، وهو وعد الله سبحانه للمؤمنين الذين اعتصموا بحبله بأن ينالوا الخلاص Salvation. وعندئذ تنتصر النفس فى هجرتها نحو الحق خاصة بعد أن «يفوز التنور» وتسيطر الذات على تبعات البدن وعلائقة ونزواته، وذلك بعد عبوره جماجم عاد وثمود وهى رموز للشهوات، ثم يتخلص الموجود كليه من صور التعلق المادى فيفنى أمام عينيه العالم الحسى، وتصبح تلك الديار خاوية على عروشها و «ينهدم البناء ويخلص الهواء إلى الهواء[١٧] ثم يتخلص من أربع عشرة تابوتا ثم عشرة قبور كلها موجودة فى النفس الإنسانية وهى قوى الحسية الهاضمة والغاذية والمصورة والنامية والشهوانية ثم الحواس الظاهرة والباطنة، وكلها تسجن النفس وتعوقها عن بلوغ هدفها النورانى. وعندئذ يدخل الموجود الصوفى فى طريق الله فيفئ الله عليه بظله ويقبضه إلى القدس النورانى قبضا يسيرا[١٨] كما يعبر السهروردى ذاته، وعندئذ يدرك الصوفى أن هذا الصراط المستقيم[١٩] فيفنى عن نفسه

ويدرك تخلصه من النفس الشهوانية وقوى الحس، والذى عبر عنه بقوله فطننت.. أن أختى وأهلى قد أخذتها غاشية من عذاب الله بياتا فباتت فى قطع من الليل مظلما وبها حمى وكابوس يتطرق إلى صرع شديد[٢٠] ثم تشير الرسالة إلى عبوره فوق الكواكب والأفلاك السماوية: وعقولها بمساعدة روح القدس أو العقل الفعال الذى يشرق عليه بنوره من وراء جميع الحجب الحسية التى كانت تحجبة عنه، والتى تم رفعها وإزالتها، ذلك الضوء الذى ينتشر فيملأ على الصوفى أرجاء كونه وعالمه الذاتى، وذلك عبر عنه السهروردى بقوله «فى الطريق رأيت سراجًا فيه دهن ينبجس منه نور ينتشر فى أقطار البيت... فوضعته فى فم تنين ساكن فى برج دولاب ما عرف مطارح أشعته إلا الراسخون فى العلم، ورأيت الأسد والثور قد غابا وطلع النجم اليمانى من وراء الغيوم مما نسجته زوايا العالم العنصرى.[٢١] وهو فى هذا النص يشير إلى أن أنوار العقل الفعال التى غمرته وكذلك المشاهد التى سوف يتحدث عنها بعد ذلك والخاصة بالعالم العقلى، لا يستطيع معرفتها إلا العارفون المتصلون فعلاً بالعالم الإلهى. وهكذا يتم له الاتصال وتنمحق بقايا العالم المادى أو عالم الكون والفساد والذى عبر عنه بقوله: «وكنا قد تركنا الغنم فى الصحراء فأتلفتها الزلازل...»[٢٢] ثم يخرج فى طور النهاية من عالم الظلام قاصداً «عين الحياة» أو دلائل عالم النور، العين التى تنبعث من أعماقها الحياة الذاتية الحقة، وفى هذه البحيرة النورانية ـ التى هى عين الحياة ـ يعيش أولئك الذين سلكوا الطريق من السعداء ووصلوا إلى نهاية

مقامات العروج وهم العارفون حقًا، أو كما يسميهم السهروردى «إخوان التجريد» أو أهل الحقيقة في رسائل أخرى والذى يسأل عنهم فى هذه الرسالة فيقول «فسألت عن الحيتان المجتمعة فى عين الحياة المتنعمة بظل الشاهق العظيم (المعرفة) وما هذه الصخرة الصماء؟ فاتخذ واحد من الحيتان إلى البحر سوياً فقال: ذلك ما كنت تبغي وهذا الجبل هو طور سيناء والصخرة صومعة أبيك... وهؤلاء أشباهك، أنتم بن أب واحد وقع لهم شبيه واقعتك، فهم إخوانك»[٢٣] والسهروردى هنا يتحدث عن مقام العارفين الذين قطعوا عقبات الطريق الصوفى وجاهدوا فى الله حق جهاده فنالوا العرفان وتمتعوا بالشهود النوارنى، ووصلوا إلى ملكوت النور على جناح العشق الذى هو طريق العلاقة الحقة بين العبد وربه، وبذلك تتحقق نبوءة العودة للوطن الأصلى «على جبل سيناء» الذى من فوقه طور سنين» إشارة إلى محنة النبى موسى عليه السلام وطلبه للفناء عندما طلب رؤية الله ن فرط عشقه واشتياقه لجنابه تعالى، وذلك هو عين ما طلبه الحلاج والسهروردى من بعده وهكذا «فسيناء هى بلاد المحنة الكبرى لطلب موسى عليه السلام رؤية الله مباشرة، وهو المثل الأعلى للحب عند الصوفى الحق رؤية الله والفناء فى سبحات وجهه ونوره الكريم»[٢٤].

٨ ـ **وفى نهاية الرسالة يبلغه روح القدس أن العودة إلى القيروان فى البلاد الغربية ضرورى** وعندئذ تأوه صارخًا وبكى إليه ضارعًا، فقال روح القدس: «ولكنى أبشرك بشيئين:

أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلينا إذا شئت، والثانى أنك متخلص فيما بعد إلى جنابنا تاركًا البلاد الغربية بأسرها، وبشارة روح القدس إلى النفس تتضمن جزئين: الأول أن النفس تستطيع الاتصال بعالم الأعلى إذا ما عبرت العالم المادى عن طريق محوها لعلائقه وتعيناته بداية من التطهير وحتى التجرد الكامل عن السوى والأغيار، والثانى ربما أشار به السهروردى إلى معنى الموت الذى يرده إلى عالمه الأصلى لأنه عند ذاك يكون قد ترك البلاد الغربية الحسية كليةً. وهذا لا يعبر عن العودة إلى العالم الأصلى بالسلوك الصوفى، والاتصال بالعالم العلوى وهو لم يزل بعد فى العالم الحسى وذلك عندما يسدل حجاباً سميكاً بينه وبين العالم الحسى.

وبعد كل هذه المجاهدة الذوقية العرفانية يعود السهروردى إلى عالم الغربة، يعود إلى سجنه فى بلاد الغرب حاملاً معه لذة خارقة، وأدرك بعد أن سقط فى الوجود المادى الظلمانى أن المشاهدة (أو الرحلة) الذوقية: كانت مجرد أحلام زائلة، وما لبثت ذكرى هذه الأحلام أن زالت سريعًا. ولهذا دعا الله أن يخلصه بالفعل من قيود الطبيعة وأسر الهيولى، وأن يأخذه من القرية الظالم أهلها رمز الظلام إلى بلاد مشرق النور أو الوطن الحقيقى الذى هبطت منه النفس من ذى قبل وذلك هو ما عبر عنه فى خاتمة القصة بقوله: «نجنا اللهم من أسر الطبيعة وقيد الهيولى».

٩ - **نلمح قبل نهاية الرسالة إشارة جديدة لنظرية الفيض الأفلاطونية ونظرية العقول العشرة**، وذلك فى حديث

العقل الفعال للسهروردى عن تسلل الأبوة منه وحتى الله نور الأنوار أصل كل العقول كما فى النص القائل: «أعلم أن هذا جبل طور سيناء وفوق هذا جبل طور سينين مسكن والدى جدك، وما أنا بالإضافة إليه إلا مثلك بالإضافة إلىّ (فكما يشرق العقل الفعال عليه فإن العقل التاسع يشرق على العقل الفعال ولنا أجداد أخرون (وهم العقول) حتى ينتهى النسب إلى الملك الذى يعيش هو الجد الأعظم الذى لا جد له ولا أب له وكلنا عبيده، به نستضىء ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو النور ونور النور وفوق النور أزلاً وأبداً، وهو المتجلى لكل شيء، وكل شيء هالك إلا وجهه» وفى النص القرآنى الذى أورده السهروردى فى نهاية النص السابق عند النهاية إشارة إلى انمحاء كل شيء فى مقام الفناء «فلا أنا ولا أنت ولا نحن» فليس هناك غير الله، وهو الفناء الحق المقترن بالتوحيد الحقيقى، وهو توحيد الله لذاته على نحو ما فصّله السهروردى فى رسالة «صفير سيمرغ».

١٠ ـ وهذه المشاهدة التى عبر عنها السهروردى ليست غير رموز وإشارات لمعانى ذوقية باطنية أو عرفانية تجسد طريق العروج والمكاشفات الذوقية: فى عالم الأرواح والعقول، عالم النور الأبدى، ولا يقدر على سبر أغوار المكاشفات الإلهية إلا الذى ترقى حتى وصل إلى مكنونها حقيقة.

خلاصة

أ – ورسالة الغربة الغربية مليئة بالرموز والإشارات إذ تشير – كما تبين لنا – للعالم ككهف مظلم لابد وأن يدخله السالك نحو الحقيقة، ويبدأ في داخله من عالم الكون والفساد الذي يجد ذاته أو نفسه قد سجنت فيه، حتى يصل إلى عالم النور الذي هو وطنه الحقيقي والدار الأولى لروحه، وذلك بعد سلوكه الطريق الطويل للمجاهدات الصوفية. والرسالة رمز للكشف الصوفي، وتحقيق الذات الأبدية ونيل الحرية الكاملة، وهي تشير إلى أن الطريق ممهد بالعلوم العقلية على أساس من الإشراق والذوق والتجربة: الذاتية الصوفية الوجودية وهو ما عبر عنه بقوله أنا في هذه القصة، أي أن كل ما شاهده وعاينه إن هو إلا مواقف قد حدثت له هو شخصيا إذ يعبر بها عن عروج النفس الإنسانية بعد البرهان العقلي والتجربة الروحية: إلى الملكوت الأعلى، حيث تنال شهود الحقيقة، وتصبح من جديد في رحاب العالم الكلي الذي انبثقت عنه أول مرة.

ب – وتعتمد الرسالة في ذاتها على إحالة الزمن الماضي إلى الزمن الحاضر، وإحالة صيغ الغائب إلى صيغة المتكلم، فالذات المفردة تحيا

نفس المواقف التى حياها أشخاص وأنبياء مختارون مثل سليمان وموسى ونوح.. إلخ فى العهود القديمة، والذات المفردة إنما تعانى نفس المواقف فى ذاتها طمعا فى الوصول إلى نفس النتائج، إذ تعبر عن مقامات وصولها للحقيقة عن طريق حياة أولئك الأنبياء عليهم السلام، الذين وصلوا إلى الحق. ولهذا فكل ما يأتى على لسانهم فى آيات قرآنية وردت فى الرسالة إن هى إلا رموز استخدمتها الذات المفردة لكى تعبر من خلالها عن تجربتها الوجودية الصوفية الخاصة. ولذا فإن الماضى التام يقلب إلى حاضر بفعل الذات ومعاناتها فى الوجود الحى، ومن هنا يصبح التاريخ الدينى صفحة من صفحات الهداية، حيث تحيا الذات تاريخ العهود القديمة فى زمنها الحاضر كأنه تاريخها هى، وعلى هدى المواقف المختارة تتعمق الذات فتنال حريتها خلال العلو.

وكما رأينا فالسهروردى يقلب الآيات القرآنية لكى تعبر عن مواقف شخصية حدثت له، أى أنه قلبها فكان كل موقف ونداء فيها، إنما هو خاص به وحده إذ يحيا هذه المواقف فى ذاته وجوديا - كما قلت من قبل - مطبقا منهجه فى الاستبطان الذاتى الذى عبر عنه خير تعبير فى كلمات التصوف قائلا: اقرأ القرآن بوجود وطرب كأنما نزل فى شأنك أنت[٢٥] أى كأنما نزل فى شأن الإنسان كفرد، فيحياه فى ذاته، فيصل بذلك إلى معانية الباطنة التى يفتح بها الله عليه.

جـ - وهو فى الرسالة وبعد روايته لمواقف وقصص فى التنزيل الحكيم فإنه يحيلها جميعا إلى ذاته ويقول: أنا فى هذه القصة، ولذا فإنه هو ذاته الذى تلقى نبأ الهدهد الذى جاء من سبأ بنبأ يقين وهو نفسه الذى أتى عليه وادى النمل وهو الذى صدر له النداء بأن اقتل امرأتك

إنها كانت من الغابرين وامض حيث تؤمر وهو عينه الذى ركب السفينة ومر بكل المواقف التى ذكرها فى قصته، والتى حدثت فى عهود ماضية لأنبياء سابقين، والتى تعنى عند السهروردى معانى ذاتية خاصة به وتنحو مناحى شخصية له هو، وتخطط لممكنات باطنة عاشها السهروردى فى وجوده الباطن وعالمه اللانهائى، والواقع أن كوربان كان على وعى بهذا الاتجاه لرسالة الغربة الغربية، ولكنى فى الحقيقة قد عبرت عنه خلال معايشتى للنصوص السهروردية والتى أفسرها بذات الطريقة قبل اطلاعى على شرح رسالة كوربان لهذه الرسالة.

د - وأخيرا فإن رسالة الغربة الغربية تخطط للتحرر من ربقة القيود وتهدف إلى العثور على الذات الحقيقة بالتطهر Catrrsis الذى عبر عنه السهروردى فى حكمة الإشراق تفصيلا(٢٦) من دنس العالم المادى الذى كبلت فيه النفس فسقطت فى عبوديته وظلامه، هذا التطهر الذى ينبغى تحقيقه عن طريق منهجى السلب والإيجاب: أما السلب فيبدأ من الهجرة من العوالم الغربية: رمز الظلمة، وكذا التخلص من كل صور التعين التى تحجب الذات الإنسانية عن الحق، أما الإيجاب فهو الدخول فى بلاد الشرق النورانى التى لا تعنى روحيا غير المقامات النورانية، ولهذا التطهير عوامل مساعدة أساسها العبادة بكل صورها من صلاة وصوم وذكر إلخ(٢٧) وبالعبادة يرفض الموجود كل ما هو بعيد عن النور، فهاتان العمليتان (السلب والإيجاب) تحققان للموجود شهود الواحد الأحد حيث يحدث الفناء والبقاء، ويقترن التوحيد الحق بالفناء الكامل بعد تجاوز كل شئ والوصول لأعتاب نور الأنوار، حيث تنال الذات الصوفية حريتها الحقة، وتنطق بلسان الألوهية فى لا أنا إلا أنا تلك

الحالة التى لا يمكن تحقيقها فى نظر السهروردى إلا بالموت، تلك الحالة أو الهجرة نحو النور هى التى سوف يعبر عنها فى رسائل أخرى[٢٨].

رسالة كلمات الذوقية ونكتات شوقية[٢٩]

١ - وتفتتح الرسالة بهذه العبارات: كتاب فيه كلمات ذوقية ونكتات شوقية، كتبت بالتماس بعض إخوان التجريد، فأعلم يا أخى أن فائدة التجريد سرعة العود إلى الموطن الأصلى،[٣٠] والرسالة بوضعها هدف التجرد فى سرعة العودة إلى الوطن الأصلى، تكون على صلة وثيقة برسالة «الغربة الغربية» و «لغة موران» وفيها تركيز على هذا المعنى، حتى أن خيوط الرسالة كلها تجتمع حول هذه البؤرة التى تمثلت فى قول النبى عليه الصلاة والسلام «حب الوطن من الإيمان»، فعلى النفس أن تدرك وطنها الحقيقى، وتؤمن به، وفى محراب هذا الإيمان تدخل النفس وهى لكى تدخل محراب إيمانها عليها أن تتخطى عقبات نوازعها المادية، وشهواتها الحسية تلك التى تنتمى إلى عالم الظلام أى عالم الكون والفساد.

وهى فى محاولتها تجاوز ظلام ماديتها، تدرك أن الخطيئة إنما تنبع من حب الوطن الأرضى والتعلق به[٣١]، ولذا فلابد من الرحيل عنه، ولابد من الخروج «من القرية الظالم أهلها» كما تقول الغربة الغربية، لابد من الرحيل عن القيروان رمز غربة النفس وضياعها

فى الظلام، إلى عبادان رمز تحرر النفس وإشراقها، تلك القرية التى تمثل الشرق النورانى، والقرية التى بعدها تنمحى كل الحدود «فليس وراء عبادان قرية، وعبادان غير متناهية»[٣٢] وإذا ما أدركت النفس أن التعلق بالوطن الأرضى والوقوف عند القيروان هو مصدر كل خطيئة، هنالك هناك تنكر كل صلة بالمعنى المادى، فتنكر الهيكل الأرضى الذى ليس غير بدنها، فهى تنكر هيكل البدن وتحطمه كما تحطم الأصنام، كما فعل الحلاج طالبًا الخروج من هيكل بدنيته إلى رحابة العالم الأعلى عندما هتف من أعماقه وتابعه فى ذلك السهروردى:

اقتلونى يا ثقاتى إن فى قتلى حياتى

ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى

إن عندى محو ذاتى من أجل المكرمات[٣٣]

وهكذا فإذا ما أدركت النفس معنى الوطن الحقيقى، فعليها أن تحمل أمتعتها للرحيل والخروج من القيروان الظلمانية، إلى عبادان النورانية، إلى اللامكان، إلى القرية اللانهائية القابعة فى أحضان السرمدية.

٢ ـ ثم يورد السهروردى أمثلة وشواهد أولاً على هيئة أمثال «فيمثل القمر كعاشق صادق لملك الكواكب وسلطان السيارات الشمس، وهو فى عشقه لا يتوقف مطلقًا، لأنه يعبر ميادين السماوات متوجهاً ناحية معشوقه الشمس، ملك الكواكب قاهر الظلمات بالنور، حافظ الأزمان والدهور، باسط الخيرات

على سطح الأرض، مخرج المواليد من القوة إلى الفعل، مظهر الأنوار[٣٤]. فهو يعطينا مثلاً على العاشق الصوفى بعد إدراكه معنى الوطن الحقيقى، فهو لا يلوى على شىء هنا، لأن الحقيقة هناك، وهو يتجه إليها سالكاً الطريق نحو محبوبه عابراً مخاطره وأهواله، والعاشق لا يتوقف فى طلب محبوبه. ولذا فهو يعبر كل المدارج والمسالك كى يظفر بمعشوقه الذى هو أصل كل شىء، ومخرج الناس من الظلمات إلى النور، نور الأنوار، ومصدر كل الخيرات التى تفيض على سطح نورانيته، والذى يتجه إليها عابراً كل ميادين السماوات لكى يظفر بمعشوقته الشمس.

٣ ـ والعاشق لا يمل من طلب محبوبه كما قلنا، فهو يحيا، جاهداً فى سبيل الوصول إلى جنابه ووصله لذا يقول: ومن دأب العاشق المسكين، التوجه إلى جناب معشوقه، والتوصل إلى وصل محبوبه،[٣٥]، ثم يستمر فى تمثيل العاشق الصوفى بالقمر العاشق للشمس الذى لا يتوقف عن عشقه أبداً، بل يظل هكذا فى سيره، نازلاً فى كل ميادين السماوات، حتى يرتقى من أدنى الدرجات إلى أعلاها، أى يرتفع فى مكونه هلالاً إلى أوج البدرية، وعندما يكتمل فيبلغ بدريته فإن أشعة معشوقته الشمس تنعكس عليه، فتحرق كيانه الظلمانى، فتحول كيانه نوراً. فإذا نظر القمر العاشق إلى نفسه فإنه لن يبصر شيئاً إلا وجده مفعماً بالنور، هنالك يهتف «أنا الشمس» وهو يقول ما نصه«..... فلهذا صار القمر سريع السير، لا يمكث فى منزل إلا يومين، ويسير سيراً حثيثاً حتى يرتقى من حضيض الهلالية إلى أوج البدرية، فإذا قارب المقابل انعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية،

فأضاءت ذاته بأنوارها، بعد ما كان مظلماً وأنار بأشعتها، بعد ما كان معتمًا، فنظر إلى ذاته فما رأى شيئاً خالياً من أنوار الشمس فقال «أنا الشمس»[٣٦].

فالعاشق الصوفى كما قلنا[٣٧] آنفًا لا يتوقف عن سيره نحو محبوبته، نور الأنوار، فهو سريع اللهفة، ولهفته نحو تحصيل موضوع حبه، إن صح التعبير، هى التى تدفعه إلى الارتقاء بين المدارج، فهو ينتقل من أدنى الدرجات إلى أعلاها، ينتقل من كونه موجوداً أدرك أن مصدر الخطيئة هى عشقه للأوطان الأرضية، فيبدأ بثورة الزهد عليها، وكلما ارتفع زاهداً، محا من ذاته لوناً من التعينات المادية حتى يصل فى النهاية إلى المحو الكامل والفناء الأتم، حيث يفنى عن نفسه وعن ذاته. ها هنا يكتمل البناء الروحانى للعاشق الصوفى، فيصبح كالبدر فى تمامه. ولذا فإن أنوار الألوهية تفيض على صفحة قلبه الفانى عن كل شىء إلا محبوبه نور الأنوار، وبهذا التجلى الإلهى يدخل العاشق الواله فى فيوضات الإشراقات الإلهية، فيثمل بنشوتها، أو تأخذه ثمالة نشوتها، فإذا نظر إلى ذاته فلن يجد سوى التجلى الإلهى النورانى قد غمر كل شىء فيها، وهى الصفحة التى اعتاد على ظلمانيتها من قبل فيسكر العاشق إبان ولهه، فيفيض من شدة نشوته ويترجم عن لسانه هاتفًا «أنا الحق»، والعاشق بهذا يعبر عن التجلى الإلهى فى مقام البقاء حيث تعير الذات الإلهية صفاتها إلى الذات الناسوتية، فتترجم عنها، وتتحرك باسمها وتفعل بفعلها.

وإشارة «أنا الحق» هى قولة الحلاج الوجدانية الخالدة، وهى التى يظهرها السهروردى فى نص الرسالة بوضوح فيقول «فأبو يزيد

والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، كانوا أقماراً في سماء التوحيد، فلم أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم باحوا بالسر الواضح الخفي، فأنطقهم الله الذي أنطق كل شيء، والحق ينطق على لسان أوليائه»[٣٨].

والإشارة الأخيرة في النص «والحق ينطق على لسان أوليائه» تقف بنا عند التوحيد الذي سوف يفصله السهروردي في «رسالته صفير سيمرغ» والتي تعود إلى منهجه الذاتي الفردي في قراءة القرآن الكريم، حيث «تتلوا الأنا الفردي آياته كأنها منزلة عليها وبشأنها، فتحيا فيها وتعيشها وجوداً ذاتياً»[٣٩] فحقيقة التوحيد تصبح لا أنا ولا نحن ولا أنت، فما نحن إلا انعكاسات في المرايا، إذ الواحد الأحد هو الذي يوحد ذاته بذاته على لسان فارس الإيمان، أي المؤمن الواصل، فهو يبوح بها في شهادة إيمان العاشق الذي يشعر بشعوره هو. فالذي يوحد حقيقة هو الله وحده، وما المؤمن العاشق إلا صوت الله فيه هو الذي ينطق ويعبر.

٤ - **ويعد إعطائه للرمز والمثل يبدأ السهروردي بعرض جوهر الطريق الصوفي بطريقة مركزة ومختصرة فيقول:**[٤٠] «فعليك بحل الطلسم البشري، فإن كنوز القدس كامنة فيه. فمن حله ظفر بالمقصود، ووصل إلى المعبود وارتقى من هبوط الأشباح إلى شرف الأرواح، وصعد من حضيض أسفل السافلين، إلى أوج العليين، وعاين الجمال الأحدي، وفاز بالوصول السرمدي، ونجا من شبك الشرك».

فالسهروردي يدعونا إلى «معرفة النفس» انطلاقًا من الفكرة السقراطية «اعرف نفسك» ومن الحديث النبوي «من عرف نفسه

عرف ربه»، فحل الطلسم البشرى يوقفنا عند ثنائية الطبيعة الإنسانية المركبة من البدن والنفس، والظلام والنور، من المتناهى واللا متناهى، فالإنسان هو الكون الصغير الجامع لكل العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية.(٤١) فإذا ما وقف الإنسان على اكتناه أسرار وجوده وطلاسمه وقف على تلك الطبيعة الثنائية التى تؤلف مركب الذات الإنسانية، ومن هنا نجد مركبًا جامعًا، لكل المعانى المتناهية ولكل المعانى اللامتناهية، ففيه مظاهر الحس المتناهى، وفيه مظاهر العوالم النورانية أو عالم الملكوت. وهكذا نجد العالم كله فى جانب ونفس الإنسان فى الجانب الآخر، وهذا التضاد بين طبيعتى الإنسان وتركيبه الثنائى هو تضاد بين عالمين فى داخله، عالم المادة الظلمانية وعالم النورانية، عالم المتناهى الذى يشمل جميع الأشياء المتناهية التى تقع فى الإنسان داخله وخارجه، عالم اللامتناهى الذى يضم المعنى النورانى والنفس النى تحتوى على كنوز القدس، أى الطاقة الروحية التى يمكن أن ينطلق منها الموجود إلى عوالم القدس.

فوقوف الإنسان على معرفة نفسه هو مبدأ الطريق الصوفى، لأن هذه المعرفة متوقفة على حقيقة وجود اللامتناهى فى داخله، تلك الحقيقة التى تدفع الإنسان إلى إنكار الأشياء المتناهية التى تمثل العالم المادى وطن الخطيئة وأصلها، ليدخل بإنكاره للهياكل المتناهية إلى معبد الإيمان بكل المعانى اللا متناهية فى الوجود، ذلك الإيمان الذى يدفعه من ناحية أخرى إلى سلوك الطريق تجاه المعبود، ليحقق لا تناهيه وذاتيته الحقة، بوصوله إلى أعلى درجات الوجود، وهى درجة الفناء عن السوى والأغيار، الفناء عن الكون حتى لا يبقى سوى الله

وحده، وعندئذ يصل الإنسان إلى ذاته الحقة برفع الأغيار عنها، وذلك في مقام البقاء، حتى تتجلى الأنوار الإلهية على صفحة وجوده الباطن.

وعندئذ يرتقي من هبوط الأشباح، أي من كونه مجرد وجود يغوص في أعماقه في ظلام اللامتناهي، إلى شرف الأرواح، أعنى أعلى درجات النورانية وتحقيق الذات، فهو يعلو من أدنى درجات الوجود إلى أعلى درجاتها في عليين، فيتحقق وجوده الذاتي، بمعاينة للجمال الإلهي، وبوصوله إلى العرفان. وهكذا يحقق الإنسان إيمانه الحق بكونه فارساً للاستسلام للإلوهية، فينال حريته بالتجرد عن كل شيء سوى الله، ومن هنا يفر من شباك الشرك.

٥ ـ ويحدد السهروردي بعد ذلك خمسة مدارج للعلو الصوفي بعدها يتم التجلي الإلهي على الصوفي الواصل، تشرق عليه أنوار العبد الصوفي تماماً من رقة وحدوثه، ويصير ربانياً يقول للشيء كن فيكون «فإذا أشرقت عليك الأنوار القيومية، والآثار اللاهوتية، فتخلص من ربقة الرق والحدثان، وتصل إلى القديم المنان......»[٤٢].

وهذه المدارج هي: «ذوق ثم شوق، ثم عشق، ثم وصل، ثم فناء، ثم بقاء.

١ ـ والذوق هو أول درجات التجلي الإلهي وأول شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتتالية عند أدنى لبث من التجلي البرقي، فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سمي شرباً، فإذا بلغ نهايته سمي رياً، وذلك بحسب صفاء سر العبد عن لحظ الغير، أي تعرية عن

الوجود الحسى وأغياره، والذوق يأتى من تذوق الشيء كالشراب، لكن الشراب لا يستعمل إلا فى الراحات، أما الذوق فيلائم الراحات والمتاعب كأن يقول المرء «ذقت البلاء وذقت الراحة» وهو هنا بداية المجاهدات فى طريق الحقيقة، والذوق كما قلنا هو بداية التجليات الإلهية، والذوق عبارة عن «نور عرفانى يقذفه الحق بتجليه في قلب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»[٤٣] وهذا المدرج لا يرد للعبد إلا بعد تخليه عن الأغيار فى العالم الحسى المادى، أى مدرج الزهد الكامل.

٢ ـ والشوق نزوع القلب والوجدان إلى لقاء المحبوب[٤٤]

فإذا ما تواردت الأنوار العرفانية الأولية فى الذوق على العبد بالتجلى الإلهى، فإن هذه الحالة تنزع بالصوفى إلى وصل محبوبه، فالشوق هو طلب العبد الشديد لمحبوبه والهيجان القلبى للوصول إلى المحبوب.. ومن ثم فبداية العشق الحقيقى هو الشوق. والشوق طرب للنفس عند فكرها فى الحق وخاصة فى اتجاهها نحو الحق، والشوق لا يبدأ حقيقة إلا مع محو الشهوات عن القلب، فإن العبد لا يشتاق إلى محبوبه إلا بالتجرد عمن سواه .وفوق ذلك فإن الشوق يعنى[٤٥] انجذاب باطن المحب نحو المحبوب فى حال الوصال، من أجل الوصل إلى زيادة اللذة والشوق. أشار إليه السهروردى فى رسالته صفير سيمرغ قائلاً: «كل مشتاق يكتسب بالضرورة شيء واحد معين وليس شيئًا آخر غيره، لأنه لو اكتسب كل الجمال المعشوق فلن يبقى وراء رؤيته،

ولو أنه اكتسب ولم يعرف شيئاً فإن لذته ورغبته ستكون ناقصة، لذا فكل شوق هو اكتسابى لشىء لم يكن مكتسباً، فالشوق نقص إذن، لأنه يستلزم ما لم يكن مكتسباً «فالشوق(٤٦) بذلك إنما يفتحنا على المجهول اللامتعين، ولذا فإنه يقترن بالقلق، مما يستلزم عنه دفع الموجود نحو العلو، لتأجج نار المحبة فى داخله.

٣ ـ والعشق هو «المحبة التى تتخطى الحدود، والمحبة التى تودى إلى اكتساب الرغبة، أى اكتساب الكمال، وكمال النفس العاقلة فى العشق يعنى معرفة الحقيقة وإدراك الحقائق. ولذا فعندما تكتسب النفس ذلك، فكمالها يأتى عن طريق النظر للأشياء الأسمى التى تظهر عن طريق «إشراق نور الحقيقة»، كما يحدث الكمال فى العشق بالنظر لله، الذى يضمن بقاء اللذة العليا لأن ذلك إدراك أعلى»(٤٧)

فالعشق الحقيقى عن السهروردى هو المحبة اللانهائية لله، التى توصلنا إلى إشراق نور الحقيقة وتجليها على قلب العاشق، ولذا فالعشق هو الذى يوصل العاشق إلى منتهى غايته وهو الكمال. والعشق موهبة إلهية يمنحها الله للسالك وهو سر إلهى، وعلاقة حميمة بين العبد والرب، وبناء الطريق الصوفى كله إنما يقوم على العشق، ذلك أن العشق هو العامل الفعال فى تحرير السالك من قيود الوجود حتى يتصل بينابيع التجرد والفناء. والواقع أن الصوفى فى حالة عشقه يرى أن الوجود الحق لا يتحقق إلا بالعشق بل الوجود هو العشق وليس فى الوجود سواه. فهو الذى يظهر حقائق الوجود لأن حقائق الأشياء ليست إلا صور لتجليات العشق. عندئذ يصبح العشق أساساً

لتحقيق الكمال، لأن كل مرتبة من مراتب العلو الصوفى إنما تتجلى وتظهر بفعل العشق، وإذ كان الشوق هو مظهر العشق، فالعشق هو مبنى الطريق كله. لأن الموجود لا يسلك حين يسلك إلا عشقًا لله وحده. ولذا فإن المحبة فى أعلى درجاتها سوف تقترن بمقام الفناء، فلا يبقى شىء سوى وجود المحبوب، وينمحى عالم المحبوب بمحبته ذاتها، فتحل صفات المحبوب محل صفات المحب، وهذه الدرجة هى درجة التجرد الكامل والفناء الأعم، وبذل الروح فى سبيل المحبة.

٤ ــ **الوصل**: وإذا ما بلغ العشق مداه تحقق الوصل للساك، حيث يرى ذاته متصلة بنور الأنوار، وهذه الصلة تكون شغله الشاغل، فالعاشق الذى يحقق صلته الحية مع الله لا يتقيد بوجود نفسه، لأنه يرى التجلى الإلهى متصل بلا انقطاع، حتى يظل الموجود الصوفى باقيًا فى الله. فالوصل تعبير عن دوام علاقة المحبة اللانهائية بين العبد وربه، وبقاء العبد عليها يتبعه عدم انجذابه لشىء سواها.

٥ ــ **الفناء**: ويبدأ الفناء بتجرد الصوفى عن الصفات الحسية المذمومة، ومحو التعينات، وعدم الشعور بالحالات العقلية والغيبة عن النفس، ويقابل ذلك المحو ويقترن بالتجلى بكل ما هو محمود، أى الصفات الحسية التى تقرب العبد من الله. فالأخلاق المحمودة تحل محل الأخلاق المذمومة، فهى مرحلة «التخلى والتجرد عن الرذائل والتحلى بالفضائل». إلا أن الفناء الحق لا يتم إلا إذا تخلى السالك عن نفسه تماماً ومحا شعوره بذاته، حتى لا يبقى منها شيئاً. ولذا اقترن الفناء بالتوحيد والحق، فكلاهما يتحقق عندما يزول شرك. وجود

العبد وينادى كالحلاج «أنا الحق». ذلك أن الإنسان ربانى بطبعه وذاته، إذ الإنسان هو مظهر الفات الإلهية، وقلبه يصبح مرآة جماله إذا ما ارتقى فالوجود الواحد هو ما يتحقق من الفناء، فليس هناك إلا الله، وكل موجود فنى عن نفسه وعن فنائه، صار قائمًا بالحق وهو «الحق»، فعندما تزول «أنا ونحن وأنت» لا يبقى شىء سوى الله.

وسوف نعرض هذا الموضوع بالتفصيل فى رسالة «صفير سيمرغ» عند الحديث عن الذات الصوفية.(٤٨)

٦ - **البقاء**: بعد فناء العبد عن كل شىء سوى الله، فإن العبد يتحقق بصفات الألوهية أو تخلع الألوهية صفاتها على العبد، ويترجم العبد عن الذات الإلهية، فيصير عبداً ربانيًا فى مقام «كن» بعد تجرده وفنائه عن وجود السوى، وشهود السوى، وعبادة السوى فلا يبقى ثمة غير الله، ثم تفنى عن فنائها، فيتحقق لها هذا المقام.(٤٩)

٧ - **ويورد السهروردى فى نهاية الرسالة مقطوعة شعرية**(٥٠) يعبر فى بدايته عن ثنائية الطبيعة الإنسانية وأن الثنائية هى جوهر ورمز حقيقة الإنسان، ويطالب الإنسان «بمعرفة نفسه» وحل رمز ذاته، حتى يقف على شرف خلقه الإلهى، وأنه على الرغم من بدنيته، فإن هذه البدنية تحمل أسمى المعانى النورانية التى وهبها الله له، فهى تحمل نور الله فيها، إذ الروح أو النفس، هى سر الله فى الإنسان، ذلك السر الذى يظهر للإنسان عن طريق الفكر والتأمل والاستبطان فى أعماق الذاتية. وذلك الاستبطان هو الذى يوقف الإنسان على معنى

اللامتناهى أو المطلق فى ذاته، وهذا المعنى هو حقيقة الحقائق، كما عبر عن ذلك بوضوح فى هذه الأبيات:

صفحات ألواح الهياكل سطرتْ
فيها رموز غوامض الأسرارِ
فإذا همِمتْ بحلها فابدأ بما
هو فيك مسطور لفهم القاريِ
ومتى ظفرت بحل رمزك عاينت
عين اطلاعك على لطف البارىِ
ورأيت كيف يلوح نور أشعةَ
اللاهوت فى الناسوتِ للأفكار

وتظهر فى أفق الفكر السهروردى وفى الأبيات التالية لذلك مباشرة فكرة على غاية كبيرة من الخطورة، وذلك من الناحية الفكرية، تلك الفكرة سوف تصبح مركزاً للفكر الصوفى عند ابن عربى فيما بعد، وأعنى بها فكرة الإنسان الكامل. فالسهروردى يرى أن الإنسان ـ كما سوف يفصل ابن عربى بعد ذلك ـ هو أشرف الموجودات، وهو لذلك يعد كوناً صغيراً، يقابل الكون الأكبر، فهو يقابل كل صور الوجود فى وجوده. فهو يجمع كل الكمالات الوجودية فى العالم الأعلى أو العالم السفلى، إذ هو محور الو جود. ولذا فهو صورة إلهية أو هو «الكون الجامع لحقائق الوجود كلها فى نفسه، والذى تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية... فهو كالقرآن يحوى كل شىء «بلغة ابن عربى.[٥١] فالإنسان عند السهروردى يحوى عالم المثل والروح، عالم الطبيعة، فهو يقابل بذاته ـ جسداً

وروحًا ـ كل الصور الكونية، ومن هنا يصبح مرآة عاكسة لكل التجليات الإلهية، وهو الذى سوف يصير بسلوكه الروحى المرتكز فى الرحيل من الوطن الظلمانى أهل كل خطيئة وبوار، وإبصاره لعالم النور، وسيره فى طريق الحقيقة، وقطعه لهذا الطريق بعورته ومشقاته حتى يمحو من ذاته كافة صور التعينات، أقول سوف يصير ـ بتخطيه كافة الحجب التى تحجبه عن الله ـ وحده مع الله وحده، أى يصبح متصلاً بالله بلا حجاب. وبهذا يصل الإنسان بسلوكه فى الله، فهو السائر إلى الله، ومع الله، وفى الله، وهو الواصل بهذا لدرجة الحقيقة المحمدية، وهى الدرجة إلى ذكرها السهروردى بأنها درجة «قاب قوسين» أو درجة «كن» أو مقام «الخلة»، بعبارة أخرى يصبح الإنسان بسلوكه وبوصفه كوناً جامعًا لكمالات الوجود، يصبح هو النقطة التى بين القوسين، وهى نقطة أقرب من القوسين ذاتهما للذات المطلقة.

فالإنسان الكامل، الذى مبدؤه الإنسان بصورته الأولية قبل العروج، هو المحور الذى يدير كل الوجود، وهو النمط المباشر للحقيقة المحمدية، والنوع الإنسانى كله باعتباره نمطاً أو أنماطاً غير مباشرة لفرديته، بعبارة أخرى يمكن القول أن الإنسان بهذا المعنى «يقابل الحقائق العليا بلطافته (بروحه) والحقائق السفلية بكثافته (الجسد وقواه) ... «بلغة الجيلى.[٥٢] ومن هنا يعطى السهروردى للإنسان كافة الأصول الإبداعية لينطلق من وجوده الطبيعى إلى وجوده كإنسان كامل أو قطب أوحكيم متأله، عن طريق تأمله فى ذاته، والوقوف على حقيقتها المطلقة، ثم السلوك وفقًا لهذا المبدأ المطلق،

نحو العالم اللامتناهى الأعلى، كما يصير فى نهايته، صورة حقة لله، تلك الصورة التى ليست سوى القطب أو الإنسان الكامل أو الخليفة الإمام.

وأبيات السهروردى التالية تنطق بالمعانى التى أثرناها آنفاً، والتى يعد فيها السهروردى مقدمة رائعة وحقيقة لجوهر نظريات ابن عربى والجيلى وغيرهما، فهو يقول مخاطبًا الإنسان، ليعطى مذهبه الإنسانى كل قوته الشعورية:

لك هيكل جمعت كل حقائق كل
ما فى الكون فيه بحكمة الجبارِ
فالشمسُ والسبع السمواتِ العلى
والشهب والقمر المنير السارى
والسحب والنار البسيطة والهوا
والأرض والماء المعين الجارى
ثم النبات وعالم الحيوان والبحر
المحيط و ومعدن الأحجار
والجن والأفلاك فيك وظلمة الليل
البهيم وضوء كل نهار
وجميع ما فى الكون (فيك) فلا تكن
غفلاً وكن فطنًا أخا استبصار

ثم يقول مخاطباً الإنسان بعد ذلك مذكراً له بضرورة حل رموزه وجوده الذاتية من أجل أن يسلك نحو الحق:

إذا كنت تقـــرأ فى حل الرمـــوز

فـــشـــخـــصك لوح بـه أسطر

وتمـثـــــــال ذاتـك أنمـوذج

لـكل الـوجــــــود لمن تـفـكـر

حروف معانيك لا تقرأ (الأصل لا تنقرى)

لذى الجـــهل كـــلا ولا تظهـــر

فـإن كــان جـزؤك جـزأ صـغـيـراً

فــفـيك انطوى العــالم الأكـبــر

فـــلا ذرة مـنـك إلا غـــــدت

بهـــا يوزن الكون بـل أكـــبـــر

ولا قـــطــرة مـــنــك إلا وفـــى

يـنـابيـع أســــرارها أبـحـــــر

وكل الوجـــود إذا قـــســـتــه

إليك فـــذاك هو الأصــــغـــر

فـــأنت الوجـــودُ وروح الوجـــودِ

ومـــا فـــيك يوجـــدُ لا يحـــضـــر

وفـــيك أشـــعـــة لاهوتيـــة

مـن الـبـــــــدر فـى نـوره أنـور

وشـــمس المعـــارف إشـــراقـــهـــا

من الشــمس فى ضــوئهـــا أظهـــر

وهكذا يصير الإنسان هو الكون الجامع لكل كمال، بل هو روح الكون ذاته، ذلك الذى تفيض أنواره على كل الوجود حواليه. وهذه الدرجة العليا للإنسان، والتى تؤسس بحق على نقطة فى المذهب الإنسانى فى الفكر الإسلامى كله، لن يصل إليها إلا بالوقوف على ذاته، والانطلاق من معناها المطلق إلى مقابلة المطلق الحقيقى، تلك المقابلة أو الحضور الإلهى، هو ما يرفعه إلى عليين، تلك الرفعة أو الجذبة التى يصبح مبدؤها محو كافة صور العين عن الذات. وذلك هو ما يظهره على صفحة ذاته الكاملة الصافية وفى أعماق قلبه، حجب الغيب، فيجرى الحق عليه تجلياته وأنواره، ويكشف له حجب الحق. والإنسان الكامل بهذا يصبح سماء لا حدود لها ترتكز على قطب من التوحيد الحق، وهو التوحيد الذى يقترن فيه معنى الفناء بأعلى نقطة له، وهو كذلك يدور دورة اشتياقه العليا نحو الحق، تحدوه أنوار العرفان، والصفاء، هذه الأنوار التى تلف فى أعماقها كل حقائق الوجود. فلنسمعه يقول:

لقد ظهرت بسماء القلوب خفايا الغيوب لمن يبصر

سماء على قطب توحيده تدور اشتياقًا فلا تقصر

لها من أشعة عرفان نجوم بإخلاصها تزهر

وعرش الصفا لها مركز إليه انتهى كل ما يسطر

فالله تعالى، فى حالة فناء الإنسان وتجرده بكليته عن كل شىء سواه، عن السوى والأغيار، فيفيض بجلاله على قلب عبده الواصل، فيوحى إليه كل ما يقول وما يفصل. والنفس العرفانية الواصلة لدرجة

التأله، تترجم عن الحقيقة الإلهية، فهى لسان الحقيقة، وهى مأمورة بذلك، وإن بلغتْ فى حذرها حداً لا نهائيًا. ويرى السهروردى أن النفس الواصلة إلى درجة العرفان بعد الفناء والتجرد عن العلائق لا تصبر عن التصريح بما يفيض به وجودها الذاتى، ذلك الوجود السابح فى سماء الحقائق الإلهية العرفانية، وهو يشير إلى حالة الحلاج التى هى حالته بذاتها. ويبلغ صاحبنا المدى فى التعبير فيرى أن النفس الوالهة يصيبها القلق الذى يقف بها عند مفترق الطرق، ويصيبها بالتالى بالدوار، ذلك القلق وليد الشوق العارم، هو الذى يدفعها إلى الاختيار، فهى تختار ولم يكن لها إلا أن تختار، تختار طريقها، وهو أن تصرخ بالحقيقة، وهى تقف على أعتاب الموت. فهى تضحى بذاتها من أجل أن تنال النشوة الكاملة فى أحضان الألوهية، تلك النشوة التى لن تأتى إلا بالصمت الكامل، أما الآن فهى نفس متحرقة للقيا، تكاد أنفاسها تستعر من الفراق، والسهروردى يشيع سورة التوتر فى أعماق تجربته الصوفية الوجودية الحية، فالقلق يدفعه الشوق، والشوق يؤججه الفراق، والجفاء يقابله رجاء، وهكذا حتى تحدث حالة الحضور الإلهى فتنعكس التجليات الإلهية، تلك التجليات النورانية التى تخرق حجب الأسرار. أما حدس النفس الواصلة فهو ما يجعلها تسكر، فتأخذها الثمالة إلى كل مجلس فلا تملك إلا أن تهتف بأصل نشوتها. يقول السهروردى:

هناك المليك تجلى لها وأوحى لها كل ما تؤمر

فقامت بتحقيق مأموره على أنها أبداً تحذر

وترتاح (ترتاض) مرتع أحبابها ولا عجب حيث لا تبصر

فيقلقها فرط أشواقها وأنفاسها بالنوى تسعر
وعود الجفا إذا زمجرت فبرق الرجا لها مسفر
وإذا أعوز الغيث حصباؤها فماء الحياة بها يقطر
ويسرى إلى السر من عرضها لطايف تطوى ولا تنشر
فيسكر عاشق أنفاسها ومن يك مزكومًا لا يسكر

٨ـ ثم يحدثنا السهروردى عن خفايا التوحيد الحق ويعدد لطائفه وتجلياته، أي أنه عند الوصول يجنى الإنسان ثمار «لا أنا إلا أنا»، وفى الوقت الذى تنعم فيه النفس المتألهة الناعمة بتوحيدها الحق للبارى تعالى، فإن أضواء النفس الوالهة التى تتردد فى أرجاء الوجود، يصم عنها العامة، وثم يصابون بالشقاء فالشقاء إنما يرتكز على الابتعاد عن سماع صوت التوحيد الحقيقى وسلوك الطريق.

ولذا يهيب السهروردى بالإنسان بأن يفيق من طبيعته، فيحل رمز وجوده، ثم يندفع بالشوق الواله ناحية الحق، هذا الشوق الذى هو مداد العروج نحو عالم الأبدية له أصول من العبادة والذكر. والعبادة والذكر عند صاحبنا تعتمدان على صفاء المحبة، هذا الصفاء الذى يجلل العبادة،تأتى من صفاء القلوب من علائقها، وكدوراتها، إنما خمرة الروح التى تسكر أعطاف القلوب الملتاعة بحب الإلوهية، تلك الخمرة التى تنطق بالسلام، هى ما يأمرنا السهروردى بالسعى إلى نيلها وشرائها، خمر المحبة الإلهية التى سكر منها الحلاج والبسطامى وابن الفارض، تلك الخمرة التى يذوقها العبد الواصل إلى أعماق عليين بتجرده الكامل، فيصبح عبداً ربانياً، فيغيب عن نفسه وعن غيبته، فيحضر فى الله، ويبقى فى الله.

ذلك الديالكتيك والجدل الحي الذى تنطق بها التجربة الوجودية الصوفية، والتى تقوم على أساس من معطيات الشعور الذاتى والتأمل الشخصى الخالص، هو ما تنطق به هذه الأبيات التى تحدثنا عن الفيوضات العرفانية للتوحيد التى يصل إليها العارجون نحو الله تعالى:

يطاف بكاسات راحاتها وفى حاناتها حلل المسكر

ويتلى بساحات حاناتها مثانى بالذكر لا تفتر[٥٣]

فمن صم عند سمع ألحانها فذاك الشقى هو الآخر

ومن ضل عن بابها معرضًا فذاك الغوى هو المدبر

فقم يا شوق عسى أن تذوق مداما تحل فلا تعصر

مداما من الذكر رواقها صفاء المحبة فينقطر

زجاجاتها صافيات القلوب وحاناتها الجامع الأزهر

وسماؤها فيها عبد السلام يحسو المدام ألا فاشتروا

فذوقوا بكاساتها شربة وطيبوا غيبوا عسى تحضروا

وخلاصة القول: فرسالة كلمات ذوقية ونكتات شوقية توقفنا على عناصر الطريق الصوفى وتوضح لنا مبدؤه وجوهره، فالنفس تبدأ ذاتها لتدرك معناها المطلق، وبهذا المعنى المطلق تلغى النفس وتفنى وتجرد عن ذاتها كل ما لا يمت لمعناها المطلق بصلة. فهى تهجر الأوطان الأرضية مبدأ كل خطيئة، وتسعى نحو عالم الوطن النورانى، وهى فى سبيل ذلك لا تمل من المجاهدة والسعى فى

دروب السلوك الوعرة، وفى كل مسلك من مسالك الوجود، تمحو النفس تعيناً وحجاباً حتى تصل بذلك إلى التجرد عن كل شيء، حتى وجودها نفسه. وفى هذه المرحلة العليا من التجريد تكون النفس الوالهة قد وصلت - خلال عشقها وشوقها اللانهائى للحق - إلى التوحيد الحق، فتدرك أن الله هو الذى يوحد بذاته، وينكشف السر، فتدرك أنها لسان الحق، الذى سوف تعبر عن توحيده لذاته. وها هنا تترجم النفس الصوفية الوالهة والمنتشية بسكر إيمانها العارم، أقول تترجم عن الذات الإلهية، وتصير لسانها المعبر.

ومن هنا فإن مراحل الرسالة فى صورتها على هيئة الأمثال أو فى صورتها الشعرية، تصل بنا إلى جوهر التوحيد، الذى يشهد فيه الله نفسه، توحيده الخلص على لسان عبده الواصل الفانى، وهذا المعنى للتوحيد يدمر(٥٤) من أساسه كل دعوة لمساواة بين منطق العقل ومنهج القلب. فليس العقل هو أصل هذه التجربة، بل القلب - والروح - هو الذى يضرب بجذوره العميقة فى أعماق هذه التجربة، تلك التجربة التى لا يمكن تصورها على أنها انتقال من فهم عقلى إلى ذوق روحى، بل تفهم وحسب على أنها تجريد مطلق، وفناء كامل عن كل ما سوى الله، إنه إخلاء السر لله وحده. وبهذا المعنى تعطينا هذه الرسالة صورة عن كيف يؤسس الفكر الصوفى فى جوهره على أذواق القلب وطاقات الوجدان، تلك الأذواق والطاقات إنما تولدت عن العلاقة بين الذات المتناهية والذات اللا متناهية، بين الإنسان والله، هذه الرابطة لا تدخل ضمن ترتيبات العقل المنطقى وأساليبه، ذلك لأنها تقوم على النورانية الخالصة، إذا النفس نور من الله نور

الأنوار، فهنا يؤسس السهروردى علم الذوق والوجدان ليضعه فوق علم العقل، ومن هنا تعتمد الإشراقية الصوفية على أحكام القلب والوجدان، وليس على أحكام العقل، وبهذه الطريقة ذاتها، وبذلك الذى قلناه آنفًا ينمحى كل رأى يلقى الفكر الصوفى الإشراقى عند السهروردى فى أحضان الفكر الصوفى عند الفارابى وابن سينا، ذلك أن هذين الأخيرين يعتمدان على التأمل النظرى البحت، فإشراقهما إشراق مثالى أفلاطونى خالص، وتصوفهما نظرى مجرد. أما هنا فالتصوف ينتمى إلى دائرة الروح الخالصة، ويقوم على الفعل الصوفى، ذلك الفعل الوجودى الخالص الذى يجر صاحبه إلى توحيد الواحد الحق على جناح الموت، فالوجد ها هنا، وهو قوام التجربة من أساسها، هو وحده الذى يهيب بالموجود إلى رجعته للوطن الحق، ويعطى النفس كل طاقتها الروحية للسلوك نحو هذا الوطن، بفعل حقيقى، لا عن طريق تأمل عقلى، وبتجريد روحى ذاتى، لا عن طريق تجرد نظرى، والسهروردى هنا قد تابع طريق الحلاج حتى نهايته.

الهوامش

(١) مخطوط عاشر أفندى ١ ، ٤٥١ استانبول، ونشرت الرسالة أربع مرات فى هذه الكتب:

Corbin: OOperna metaphysica.. vol. 2.,

- حى بن يقظان للدكتور أحمد أمين ص ٣٥ أ ص ٣٨ أ.
- الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها للدكتور محمد على أبو ريان.
- المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين للدكتور محمد جلال شرف.

(٢) الغربة الغربية: ٣٥ أ من طبعة حى بنى يقطان للدكتور أحمد أمين.

(٣) نفس الموضع السابق.

(٤) نفس الموضع السابق: ص ٣٥ أ.

(٥) انظر رسالة «كلمات ذوقية ونكتات شوقية»: مخطوط عاشر أفندى ١ ، ٤٥١ استانبول وانظر تحليلها بعد.

(٦) انظر هياكل النور الهيكل السابع، وانظر أيضًا التلويحات المورد الرابع، التلويح الأول فى النبوات وانظر السهروردى «فى النبوه والأحلام» ص ٣٤٥ من كتاب أصول الدين للدكتور محمد على أبو ريان.

(٧) الغربة الغربية: ٣٥أ إلى ٣٨أ

(٨) انظر جوس نوجالس: السهروردى ودوره فى الميدان الفلسفى، مقالة منشورة فى الكتاب التذكارى عن شيخ الإشراق ص ١٢٣.

(٩) الغربة الغربية ٣٦أ.

(١٠) نفس الموضع السابق من نفس المصدر.

(١١) نفس الموضع السابق

(١٢) الإشارة إلى ما قلناه سابقاً عن قتل النفس الهنشوانية أو الروح الحيوانى.

(١٣) نفس الموضع السابق.

(١٤) يقول السهروردى قبل هذه العبارة «والفلك المشحون» وهو يشير بها إلى الطريق الصوفى ذاته المملوء بشتى ألوان المجاهدة.

(١٥) نفس الموضع السابق.

(١٦) انظر رسالة «صفير سيمرغ» من ترجمتي العربية لها في هذا الكتاب، وفيها تفصيل لمقامات النور الصوفية، وانظر أيضاً التلويحات ص ٩١، ٩٤، ١١٣، طبعة كوربان، وحكمة الإشراق المقالة الخامسة.

(١٧) إشارة إلى فرار النفس من العالم الحسي وتحررها واتجاهها نحو العالم الأعلى.

(١٨) الغربة الغربية: ص ١٣٧أ.

(١٩) نفس الموضوع السابق

(٢٠) نفس الموضوع السابق.

(٢١) نفس الموضع السابق.

(٢٢) نفس الموضع السابق.

(٢٣) نفس الموضع السابق ٣٧ أ.

(24) Corbin: Suhrawardi d'Alep, Fondateur de la doctrine illuminative.

وقد ترجم المقال الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام.

(25) See: Khattak and pies: Three treatises on Mysticism (The Bons Mots), PPP. 112. 11.

(٢٦) حكمة الإشراق: المقالة الخامسة، طبعة حجر طهران، وطبعة كوربان في مجموعة الحكمة الإلهية ج٢.

(٢٧) انظر التلويحات ص ١١٣ وصفير سيمرغ، وحكمة الإشراق والذي يعبر فيه عن التطهير بقوله مسطور في لوح الذكر المبين أن السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور مخلصين صابرين، يتلقاهم ملائكة الله مشرقين يحيونهم بتحايا الملكوت، ويصبون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا، فإن رب الطول يحب طهر الوافدين، ألا إن إخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح، والتقديس عاكفين يخشعون لله وهم قيام قانتون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون، قاموا في هياكل القربات يناجون مع أصحاب حجرات العزة يلتمسون فك الأسر، ويقتبسون النور من مظهره، أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله المقربين.. فصل رابع مقالة خامسة.

(٢٨) أنظر في تحليل رسائل: لغة مروان، الكلمات والذوقية والنكات الشوقية، صفير سيمرغ.

(٢٩) في الواقع توجد ثلاثة مخطوطات لهذه الرسالة: إثنتان تحملان عنوانا مختلفا ربما لسقوط عنوانها الأصلي، وهذا العنوان المختلف لا يذكر شيئاً إلا أنه يعبر عن جوهر الرسالة بكونها رسالة في التصوف وهاتان المخطوطتان اللتان تحملان هذا العنوان - الذي يبدو أنه من عمل الناسخ - موجودتان في دار الكتب المصرية وهما مخطوطة تصوف تيمور رقم ١٨٩، ومخطوطة حكمة وفلسفة رقم ٣٩٩، والنسخة التي تحت أيدينا نسخة مصورة عن نسخة خطية حصلنا عليها من أستاذنا الدكتور/ محمد على أبوريان أما المخطوطة الثالثة ولعلها تكون هي الأصل في رسالة كلمات ذوقية ونكتات شوقية فهي مخطوط عاشر أفندي ٤٥١،١ ورقة ٣٧ ب - ٤٢ب

See Ritter: der Islam, philogy. p. 270 - 286.

(٣٠) مخطوط عاشر أفندي ٤٥١،١ ورقة ٣٧ ب.

(٣١) مخطوطة: تصوف تيمور ١٨٩.

(٣٢) نفس الموضع السابق من نفس المخطوطة.

(٣٣) ديوان الحلاج: طبعة ونشره ماسينون ص ١٠٦.

(٣٤) محطوط تصوف تيمور: ١٨٩ ص ١٠.
(٣٥) نفس الموضع السابق.
(٣٦) نفس الموضع السابق وأنظر شخصيات قلقة فى الإسلام ص ١٢٧.
(٣٧) أنظر ما قلناه فى لغة موران فصول ٦، ٧، ٨، ٩.
(٣٨) مخطوط تيمور ١٨٩ ص ٢، مخطوط عاشر ١، ٤٥١ ورقة ٣٩ ب - ٤٠أ.
(٣٩) أنظر كلمات التصوف.

(And also: Three Treatise (ch. Ix His Bons Mots)

(٤٠) نفس المواضع السابقة من رسالة الكلمات الذوقية.
(٤١) التعريفات: الجرجانى: مادة الإنسان الكامل.
(٤٢) مخطوط تصوف تيمور نفس الموضع السابق.
(٤٣) التعريفات: الجرجانى: مادة الذوق وكذا إصطلاحات الصوفية للكاشانى تحقيق: د. كمال جعفر.
(٤٤) نفس المرجع: مادة الشوق.
(٤٥) نفس المرجع: نفس الموضع.
(٤٦) رسالة صفير سيمرغ: الفصل الثالث من القسم الثانى، أنظر ترجمة الرسالة فى ملحق رسالتنا هذه.
(٤٧) أنظر المرجع الساب: نفس الموضع.
(٤٨) أنظر ما حللناه بشأن الفناء فى لغة موران فى بداية تحليلنا، للكلمات الذوقية وأنظر ما يأتى بعد تحليل صفير سيمرغ.
(٤٩) أنظر صفير سيمرغ، وأنظر تحليل لغة موران.
(٥٠) مخطوطة رقم ١٨٩ تصوف تيمور ورقة (٣).
(٥١) فيما يخص نظرية ابن عربى فى (الإنسان الكامل) أنظر للمقارنة فصوص الحكم لابن عربى وتعليق الأستاذ الدكتور/ أبو العلا عفيفى الرائع عليها. راجع د. عادل بدر الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، متصل (ميتافيزقيا نصوص الحكم عند ابن عربى) دار الحضارة بطنطا ١٩٩٣م.

See also: Affifi (Dr..): The Mystcal Philosohy of Muhyid Din Iben Arab, cambridge, 1939.

(٥٢) انظر فكرة الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى فى كتابه الإنسان فى معرفة الأواخر والأوائل خاصة ج٢.
(٥٣) هذا البيت يوضح كيف أن الذكر الحق الذى يعبر عن مكنون المحبة الإلهية إنما يرتكز فى تلاوة القرآن، تلك التلاوة التى أوقفنا السهروردى من قبل على معناها الحقيقى الذى يرتكز على منهج الاستبطان الذاتى فى قوله: «أقرأ القرآن بوجد وطرب كأنما نزل فى شأنك أنت».
(٥٤) انظر تحليل موران وفيه شرحنا ظاهرة مقابلة السهروردى فى رسائله بين نظامى القلب والعقل.

L. Massignon "Etude sur une courbe personnelle de vie le cas de Hallaj". Martyr mystique de . Islam "Dien virunt, 4. 1945.

والمقال مترجم فى شخصيات قلقة «فى الإسلام للدكتور بدوى، بعنوان «دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام.

شـــــرح

٥ ــ رسالة فى حالة الطفولة

تصدير عام

«إن اللغة الصوفية هى الصورة العليا للغة، التى علينا أن نتطهر بها، ونتطهر من خلالها، لنشعر أننا موجودون على الحقيقة»

د. عادل محمود بدر

إهـــداء

[إلى الصديق العزيز د. هانى حلمى حنفى]

د. عادل محمود بدر

تمهيد:

لست محتاجًا على نحو جديد أن أتحدث عن حياة السهرودى شهيد الإشراق لأنى فصلت الحديث عن ذلك من قبل فى موضعين: الأول: فى رسالتى للماجستير عن «فكرة التصوف عند السهروردى المقتول من رسائله خاصة»، والثانى: فى مقدمة نشرتى لترجمة رسائل السهروردى الصوفية التى ضمن رسائل لغة موران وصفير سيمرغ إلى جانب بعض الرسائل الصوفية العربية كالغربة الغربية وكلمات ذوقية ونكتات شوقية، مع تحقيق ودراسة لها، ولكن الذى احتاج إليه الآن هو أن أنوه أولا على أن رسالة فى «**حالة الطفولة أو الطفولية**» موضوع هذه الدراسة هى إحدى رسائل السهروردى التى نشرها مع غيرها من الرسائل الصوفية الدكتور سيد حسين نصر، وذلك فى المجلد الثالث من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، التى بدأها المستشرق هنرى كوربان بمجلدين ضم الأول منهما إلهيات كتاب التلويحات وكتاب المقاومات وكتاب المشارع والمطارحات، كما ضم الثانى حكمة الإشراق ورسالة فى اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية، تحت عنوان:

Opera Metaphsica et Mystica volumen primum et second. Paris. 1951 - 1852.

أما المجلد الثالث الذى نشره كما قلت آنفاً الدكتور سيد حسين نصر فنشر سنة ١٩٧٠م تحت هذا العنوان:

[1]Opera Metaphysica et Mystica III, edited by S.H. Nasr, Teheran. Institute France - Iranian, 1970.

وضم إلى جانب رسالتنا هذه رسائل. صفير سميرغ ولغة موران، ورسالة الطير، وأصوات أجنحة جبرائيل، وعقل سرخ، ويوم مع مجموعة من الصوفية، ورسالة مؤنس العشاق، وكلمات ذوقية ونكتات شوقية، ومقامات الصوفية، والواردات والتقديسات، وكانت الرسائل الثلاثة الأولى منها قد نشرت عام ١٩٣٥م على يد Otto spies & Khattak مع ترجمتها الإنجليزية، تحت عنوان:

Three Treatises on Mysticism, Stuttgart, 1935.

كما نشرها هنرى كوربان فى مجلة هرمس جـ ٣، ١٩٣٩م (باللغة الفرنسية) تحت هذا العنوان:

Deux Epitres mystiqure de suhrawardi d'Alep par corbon.: Epitre de la modulation du simorgh et Epitre de la langue des forumis, in Reve Hermes, 3e serie, III, 1939.

ولقد قمت بترجمتها عن الإنجليزية مع مقابلتها بالأصل الفارسى إلى اللغة العربية مع تحقيق ودراسة لهذه الرسائل مع غيرها من الرسائل الصوفية المنشورة بالعربية فى كتابى، الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق ، ط١ ، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٩م.

أما رسالتنا هذه فترجمتها عن الإنجليزية مع مقابلتها بالأصل الفارسى، وفقا للنص الذى نشره Wheeler M. Thackston فى كتابه الذى ضم عديداً من الرسائل التى نشرها د. سيد حسين نصر من قبل مع ترجمتها الإنجليزية، تحت هذه العنوان:

The philosophical Allegories and mystical treatises. A parallel Persian - English text, edited and trans lated with an introducation.

ورسالة السهروردى «فى حالة الطفولة» هى كغيرها من الرسائل الصوفية الرمزية تحاول استشفاف المصير من خلال رؤى ذاتية لا تخلو من الطابع الأسيان الذى عاشته الذات المبدعة لتلك الرؤى. ونجد الشخصية هنا وقد فضت نفسها فى صور وخيالات رمزية أسطورية وحكايات، كما تعبر عن نفسها أيضا ووجودها بمنهج استبطانى محاولة أن تجد النور فى ذاتها لتعبد الطريق بينها وبين الألوهية، حتى لو كان على حساب حياتها، والسهروردى يستبطن آيات القرآن الكريم لكى يعبر عن مواقف وجودية خاصة، إذ يوغل فى أعماق الآيات الكريمة ليربطها بتجربته الذاتية، وهو من أكثر المفكرين عموماً ارتباطا بالقرآن الكريم محاولاً فهمه طبقًا لمقتضيات حياته الصوفية، ووفقا لمنهجه فى الاستبطان الذاتى introspection وإن لم يكن ذلك فى هذ ه الرسالة بالذات فعلى طول بقية رسائله الأخرى على نحو ما فصلت ذلك فى موضع أخر[٢]. والسهروردى فى هذه الرسائل يردنا بعمق إلى أصل الوجود وأساس كل شىء الله تعالى نور الأنوار. ووفقا لذلك كان عليه أن يعلو فوق كل الصور والأشكال الخارجية الموضوعية للتجربة الدينية من أجل تعمق المعنى الباطن لها، أعنى الانتقال إلى حقيقتها البسيطة، تلك التى تختفى خلف ضروب الشرائع الظاهرية المختلفة. وهو يعبر بكل الصور عن هذا الشعور بالحقيقة الباطنة، حتى أنه كثيراً ما يستخدم بعض الألفاظ من لغات مختلفة، ومصطلحات من مذاهب قد تبدو متعارضة مع أفكاره ورؤواه، إلى جانب استعماله بعض التشبيهات الغريبة، إلا أنها جميعاً لم تكن سوى قوالب فارغة المحتوى فى الأغلب، لأنه هو الذى أمدها بالمعنى، فصارت ملكاً ذاتياً له، تعبر عن أفكاره هو، فابتعدت

بدورها عن المعنى الذى كانت عليه فى الأصل، فيما يعبر عن ظاهرة حضارية تسمى التشكل الكاذب[٣].

وهكذا كانت الرؤية الصوفية عند السهروردى شهيد الإشراق فى رسالته التى نحن بصدد دراستها، أعنى رسالة «**فى حالة الطفولة**»، كما فى غيرها من الرسائل، تعبر عن طابع شخصى وجودى. ولما كان ذلك كذلك، فإن التعبير عن مقتضيات هذه الرؤية الخاصة، أى الرؤية الكشفية الذوقية لن تكون إلا خلال الرموز والأساطير والحكايات، أعنى من خلال التعبير اللامباشر الذى يتخذ صورة الحكاية والحوار، لا صور الحديث التعليمى أو التقريرى المباشر، وتلك الرموز ذات الطابع الشخصى هى لغة روحية إيمائية تعبر عن المنحى الروحى التربوى لإعانة السالكين إلى الله تعالى على العروج خلال المدارج المختلفة وحتى درجة الوصول ومعاينة الحقيقة كشفاً. ومن هنا كانت اللغة المستخدمة فى هذه الرسالة وغيرها من الرسائل، كما أشرت آنفاً، لغة تلميحية لا تصريحية. ذلك أن العرض المباشر للتجارب الروحية الذاتية الصوفية يفقدها براءتها ويفض بكارتها. لأنها تجارب تنتمى إلى الكيف العاطفى أو الانفعالية الوجدانية التى نعنى بها شدة الانفعالات ووقوعها وإيقاعها كما يحياها الموجود، وكما تعبر عنها التجارب الروحية العميقة. ولهذا يجىء التعبير عن هذا الكيف بالوصف خلال الرؤى والأشعار والحكايات الأسطورية أو المستوحاة من التاريخ أو الحياة[٤].

وهنا فإننا لا نتوقع العثور على الحقائق مباشرة واضحة وضوح الموضوع الظاهر، بل إننا نحتاج إلى «مجاهدة باطنية» و«محايثة» لهذه الرموز من أجل الوقوف على بواطنها، وقراءتها لاستجلاء روحها ومعانيها، وهذا الاستجلاء ذاته يقف بنا على عتبات الحقيقة، أى يدلنا على جوهر طريق الحقيقة.

ومن هنا فهذه الرسالة مثل غيرها، تدعونا روحيا إلى التغيير الداخلى لذواتنا ولأن هدفها تربوى فى المقام الأول، فإنه تؤثر فينا على نحو باطن، وتدعو الموجود للوقفة مع ذاته ليعثر على جوهرها وفقا لمنهج الاستبطان الذاتى الذى تومىء إليه هذه الرسالة ويعثور الموجود على ذاته، يعرف الطريق، طريق النجاة الذى يتبعه سلوك المجاهدة، والمعاناة من أجل الظفر باللامتناهى فى أعماق هذا العالم النهائى الواقع فى ربقة القيود والتموضع.

وهذا الهدف الذى يدعونا لوقفة مع النفس لمعرفتها وفقا لمقولة سقراط الشهيرة «أعرف نفسك» يدفع النفس، كما قلت، للتغيير الداخلى، وبسلوك هذا الطريق حتى نهايته يصير الموجود مؤمنا أو متألها حسب عبارات السهروردى ذاته، لأن الإنسان لا يكون مؤمنا، بل هو يصير كذلك بفعل المجاهدة الروحية والمعاناة الداخلية (الوجدانية) . وهنا يحدث التغير الداخلى فى كيان الموجود ذلك التغير الذى يدفعه دفعاً نحو حقيقته الذاتية، حيث يكشف فى أعماقه معنى اللامتناهى، فيسلك الطريق رغم وعورته، حتى يصل إلى الامتلاء بموضوع حقيقته، فتصير الحقيقة الخارجية ذاتيه. عندئذ يصير مؤمناً حقيقيا، أو عارفا حقيقيا، فيرى الأنوار الإلهية تملأ أعماق ذاته، ولأجل أن تكتمل نشوة الموجود الروحية، ومن فرط شدة الأنوار فى أحشاء كيانه الداخلى، ولأنه أصبح لا يرى فى الوجود إلا الحق، عندئذ يظفر بأنوار الحقيقة، ويصير الفرد الأوحد أو المستثنى أو القطب أو الحكيم المتألة، كما يرى السهروردى نفسه، أو فارس الإيمان، فيظفر بالوجود اللامتناهى فيبقى فى الحق وبالحق وللحق، ولا معنى للبقاء بعد الفناء، إلا أن يصير ربانيا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، فيندفع إلى التغنى من فرط نشوته، بالحقيقة، فيرتوى ريا بمشاهدتها، أى تذهب الربانية عامرة بنشوتها فى شهود

الحق. وتلك هى دعوة **رسالة فى حالة الطفولة** مع بقية الرسائل السهروردية الإشراقية، دعوة لتربية النفس روحيا لتنتقل من الظلمات إلى النور فى طريق يصاعد إلى عالم الملكوت شيئا فشيئًا، وعلى جناح المجاهدة الروحية والألم حتى الظفر باللامتناهى. ولهذا تنحو هذه الدعوة منحى وجوديا يدعونا إلى نذر الحياة بكاملها لأجل الظفر بأنوار الحقيقة، وهو ما يعنى نيل الانعتاق الكامل والحرية الكاملة المتحققة فى مفهوم البقاء. فلكى تنال النفس حريتها فى الحقيقة عليها أن تتألم وتضحى، وأن تهجر الدنيا وتنبذها، فبالتضحية يصير الموجود فارسا للإيمان، وباستسلام الموجود لله تعالى أو تسليمه له يرتفع إلى عليين، إلى مقام النورانية المطلقة، ولا يمل السهروردى من تكرار النداء. «كن ذا عزيمة فإن عزائم الرجال تحرك الأسباب وبباب الحق قوم لا تشغلهم صدمات الأسباب ولا يجزعون من البلاء، فإن البلاء صراط الله تعالى به سرت قوافل الرجال، ولو سلكته لوجدت عليه آثارهم، ولعرفت منه أخبارهم، فكل أرض لم يصبها صيب من المصائب أبت أن تنبت نبت النجاح... فمد عينيك مداً.. وأترك الشاغلات من بنات الظلمة، لترى القيوم قائمًا بالقهر على رأس الوجود كله بالمرصاد، ولقد غنى الحبيب فأين الواجدون. هذه برزة النور، والقوم فى ملاعب العشق يلعبون..»[٥].

ويمكننى الآن دراسة هذه الرسالة، أعنى فى «**حالة الطفولة**» وفق المحاور التالية:

١ ـ تسمية الرسالة.

٢ ـ الطريق الروحى (الصوفى) من السؤال السقراطى إلى تحديد البداية.

٣ ـ الطريق الصوفى ورمزية التعليم.

٤ ـ من رمزية التعليم إلى الزهد والتطهير الروحى كمعراج للعلو.

٥ ـ ظاهريات الطريق: السماع والرقص.

٦ ـ الخلاصة: من السماع إلى اكتشاف البعد الخاص للوجود.

١ ـ معنى الرسالة من التسمية:

إن رسالة «**في حالة الطفولة**» تشير أولاً: إلى حالة الفطرة التى يجب على الإنسان الحقيقى أن يرتد إليها بالتجرد عن العلائق الدنيوية التى ترسخ معنى سقوط الموجود، أو ما نسميه وجوديا بالوجود ـ في ـ العالم، رهن القيود وحكم العادة والآلية التى تعبر عن المنطق الحياتى للمجموع. وثانياً: فإنها تشير إلى أن الموجود فى طفولته يحتاج إلى المعرفة والتعلم، وكما يبدأ تعلمه الدنيوى بمعرفة ألفابئية اللغة، ففى الطريق الروحى عليه أن يتعلم أبجديات الحياة الروحية التى تمثل «الألفابئية الروحية» باعتبارها الحد الباطن للحروف الظاهرية للغة، فى التراث الصوفى عموما. فالألف لا تشير إلى ذاتها، بل هى رمز يشار به إلى الذات الأحدية، أى الحق من حيث هو أول الأشياء فى أزل الآزال، كما أن الباء يشار به إلى أول الموجودات الممكنة، وهو المرتبة الثانية من الوجود، أما التاء فيكنى بها عن الذات باعتبار التعينات والتعددات(٦). ولما كان التعليم الأول لا يتم للطفل دون معلم، فإن الطفل، باعتباره مريداً فى الطريق الروحى، يحتاج إلى مرشد أو معلم روحى، أو ما نسميه صوفيا، بالشيخ ، فبدون الشيخ لا تتم المعرفة. ولا يبدأ المريد الطامح إلى المعرفة الروحية ولا يسلك طريقه إلا من خلال شيخه، حتى يصل الأمر فى النهاية إلى التوحد بينهما، بتجاوز كل معنى للثنائية، حتى يصبح شيخ الباطن وشيخ الظاهر واحدا، بمعنى أن ذات المريد الذى أصبح سالكا نحو مصدر الحقيقة، تصير مرآة تتجلى عليها صورة شيخه، فيصبح الرائى والمرئى شيئا واحدا، وكتب الصوفية بعامة(٧)،

تحدد لنا بصورة واضحة القاعدة التى يتبعها الشيخ مع مريده فى «التكية»، وكذلك المدارج أو المقامات التى على للسالك أن يجتازها. ومهمة الشيخ المرشد منذ البداية هى توجيه مريديه إلى الطريق، وله عليهم الطاعة المطلقة، وتبدو هذه المهمة فى عملية تكييف المجاهدات وفقا للحاجات والقابليات الروحية للمريدين، ولهذا نجد أن علاقة الشيخ بمريده فى الطريق الروحى أو الصوفى أكثر إحكاما وتماسكا من علاقة التلميذ بمعلمه فى التعليم الدنيوى. غير أن هذا ليس تعليما لمنهج ما يرتبط بقابليات من يطمح لحياة روحية، ولكنه عبارة عن انتقال أولى، أعنى توصيل لشحنة التأثير الروحى، أو فيض إلهى محمل بالبركة، لا يقدمه إلا ممثل للسلسلة التى ترتد فى مبدأها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام بذاته، وعندئذ يصير المريد ابنا للشيخ، والمريدون يعدون أنفسهم إخوة فيحب بعضهم بعضًا فى الله تعالى، وتربطهم قرابة روحية أقوى من رابطة الدم[٨]، كما أن المريد يصبح جزءاً من الشيخ كما أن الولد جزء من أبيه، فهذه ولادة طبيعية وتلك ولادة معنوية، وعندما يخلع الشيخ خرقته على المريد، فذلك رمز لكون المريد قد انخلع من إرادة نفسه وفنى فى الشيخ، فلم يعد له فى نفسه اختيار، وكأنه يرتضع حليب الحياة الروحية من مصاحبته للشيخ، لأن الأخير هو نا ئب عن رسول الله ﷺ،، فهلو يسلم نفسه للشيخ وكأنه يسم قيادة لله ورسوله[٩]. فالمريد الصادق، كا يقول عبد القاهر السهروردى فى كتابه «عوارف المعارف»، «إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه وتأدب بآدابه، يسرى من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقن باطن المريد وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد بواسطة وسماع المقال، ولا يكون هذا إلا لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه، وفنى فى الشيخ بترك اختيار نفسه...»[١٠].

٢ ـ الطريق الصوفى من السؤال السقراطى إلى تحديد البداية :

تضعنا الرسالة أمام حقيقة فطرية تبدو فى طموح الإنسان منذ طفولته إلى المعرفة ودهشته أمام جهله بها «فما عساها تكون المعرفة؟!»(١١)، ثم بحثه عن السبيل إلى تحقيق امتلاء وعيه الذاتى بالمعرفة فلا يجده على مستوى التعليم التقليدى والتعليم الروحى إلا فى المعلم أو الشيخ أو المرشد. وفى حالتنا هذه التى تومىء الرسالة إليها، هى حالة الموجود، / الطفل الذى وجد نفسه عاريا من غطاء المعرفة الروحية، فأخذه طموحه ودهشته للبحث عنها، وعندما أدرك ضرورة وجود المرشد أخذ يعدو بحثاً عنه والواقع أن المرشد الروحى أو الشيخ الذى تفتتح به عملية التجريد المادى أو التجرد عن العلائق المادية يعتبر فى التراث الروحى عند المسلمين ضروريا للسالك الجديد أو المريد - الذى يمثله الطفل فى رسالتنا هذه ـ خشية أن يفقد المريد الطريق الصحيح، أو يقع فى حبائل الإغواء بعيداً عن حقيقة الهدف، بأى لون من ألوان اللهو التى يزخربها الوجود، والتى تعرض نفسها على طول الطريق، لهذا كانت ضرورة الشيخ مرتبطة بضرورة التعلم والسلوك، إذ الشيخ معلم الأطفال هو المرشد لراوية الرسالة (أى الطفل المريد) إلى سبيل تعلم أبجديات الطريق الروحى، والمعانى التى تكتسب قوالب زمانية فى الرسالة، لا تعبر فى مكنونها عن أى معنى زمانى، إلا بالنظر السطحى إليها، إنما هى فوق حدود الزمان والمكان، ويعبر عنها السهروردى بصور مختلفة فى معظم رسائله الإشراقية التى تهدف إلى التأيد بأن الإنسان جبل على قصدية نورانية تدفعه دفعا نحو البحث عن مصدر النور، لكى يصير وعيه الروحى مملوءاً به فحيقق ملاء الوعى أو الشعور، بانعكاس نورانية المصدر على مرآة وعيه الفارغ، إنه نزاع إلى تشوف أنوار

المعرفة التى ستصير فيما بعد التعبير الحقيقى عن الاتحاد النورانى بين العارف والمعروف وموضوع المعرفة على نحو ما نجد مثلا فى رسالته «كشف الغطا لإخوان الصفا[١٢] «وصفير سيمرغ،[١٣] وأيضاً تعبيره الواضح عن ذلك فى رسالته «مقامات الصوفية»[١٤] المعروفة «بكلمة التصوف». والواضح أن قصدية التوجه الفطرى إلى المعرفة، قد تخمد جذوتها عاديات الطريق، لهذا كانت ضرورة وجود الشيخ المعلم أو المرشد الروحى، أو دليل الحقيقة، لحماية المريد السالك من إغواءات العالم الدنيوى التى تمثل حجابا ضبابيا يباعد «الطموح» عن المعرفة، أى عن رؤية «إشارات المعرفة» وبوارقها. لهذا يحدث فى العلاقة الفريدة بين المريد وشيخه من ذوبان الأول فى الثانى، بحيث لا يدرى ما يفعله من ذاته، خلال تأثره بشيخه لأنه أصبح لا يرى إلا بعينيه، وهذا واضح عندما سأل الراوى (المريد) شيخه عن حكاية العرفاء أو الرجال الحقيقيين عندما أجابه أن أسرار الحق لا تذاع، وجاء قول الراوى معبراً عن حالة الغلبة التى اعترته وهو ينظر إلى شيخه، وهو يرفع له اللوح الذى كتب عليه أبجديات الحقيقة، وأوليات الطريق الروحى، حتى أنه لم يكن يدرى ما يفعله من شدة تأثره بشيخه وذوبانه فيه[١٥].

والحق أن ألفابئية المعرفة التى يعلمها الشيخ لمريده إنما هى إشارة تساعده على أن يظفر بمعرفة عالم الحقيقة، ومن ثم تذكره بحياته الأولى قبل الهبوط إلى العالم الدنيوى، ويتم ذلك عندما يضع الشيخ نفسه فى مستوى المريد، حتى يتمكن المريد من تشرب ما يقوله شيخه. وهنا نفهم أن إشارة السهروردى شهيد الإشراق تضعنا مباشرة أما أفلاطون الذى رأى أن النفوس تتباين درجاتها حسب مقدار تذكرها لعالم المثل وحقائقه، لأنها وجدت قبل حياتها الأرضية، كما تضعنا مباشرة رؤية السهروردى الروحية لعملية الرقص الصوفى

وارتبطاها بالتذكر، على نحو ما سنرى، أمام المستوى الأعلى الذى بلغته هذه المعانى مجتمعة عند مولانا جلال الدين الرومى طوال مراحل تطوره الشعرى الذى يلتحم التحاما وثيقا بتطوره الفكرى الصوفى الفلسفى من «المثنوى المعنوى» إلى «فيه ما فيه» مرورا «بديوان شمس تبريزى» فتقارب روح الشيخ من روح المريد، والإحالة الجدلية الروحية بينهما تشير إلى تلك القرابة الروحية التى بحبث لبعض الأرواح فى عالم الذر وترابطها فى قرابة روحية مبهمة، بحيث أن كلا منهما يتذكر الآخر وكأنهما كانا روحا واحدا فى الماضى. وينتقل معنى التذكر فلسفيا وصوفيا إلى معنى التكرار، بمعنى أن النفس التى تسبح الله تعالى فى هذه الدنيا، وتحاول تلمس طريقها نحو عالم الحقيقة، بتعلم أبجديات الطريق الروحى، إنما تفعل ذلك لأنها قد فعلته أيام وجودها الأول، إن صح التعبير، وبهذا الفعل تساعد الأخرين على تذكر يوم اللقاء الأول. إن هذا التسبيح يرد النفس إلى أصلها ومبدأها، لأنه علامة حقيقية على وجودها فى عالم الذر أو ما سوف يسميه مولانا جلال الدين الرومى «يوم السبت»[16] عندما شهدت النفوس على ربوبية الله تعالى لها فى عالم الذر، عندما سألها المولى سبحانه وتعالى «ألست بربكم؟!» وفى الإحالة الجدلية بين الشيخ ومريده حيث يضع الأول نفسه مكان الثانى، كإحالة ضرورية لإظهار كون الشيخ يتبع بنفسه نفس الدرس الذى يعلمه لمريده، نجد تعبيرا واضحا عند كيركجورد الفيلسوف الوجودى الدنماركى فى كتابه «الشذرات الفلسفية» حيث يقول: «إن تكون معلما يعنى على الحقيقة أن تكن مريدا يبدأ التعليم عندما تقبل أنت أيها المعلم أن تخضع للامتحان جاعلا محاورك (تلميذك) (مريدك) يعرف أنك تتبع درسه..»[17] وهذا المعنى شديد الإيماء لأنه ينقلنا مباشرة إلى سقراط فى محاورة «مينون» التى يربط فيها أفلاطون

بين المعرفة والتذكر حيث يقول سقراط: «وإذا أيوجد، فى عقل من لا يعرف، فكرة صحيحة عن هذه الأشياء الحقيقية التى لا يعرفها «فيجيب مينون: «طبعا» ويرد سقراط «هكذا الآن تعين له هذه الفكرة مثل الحلم»[١٨]، وهو معنى أشار إليه مولانا الرومى فى المثنوى حيث جسد مهمة السؤال بوصفه قيمة لحوار بناء يكشف للإنسان البسيط الإجابة، التى يتذكرها لأنه عرفها فيما سبق، ولذا كان السؤال هو نصف العلم[١٩]، والسؤال يحمل فى طياته إجابته ولهذا كانت الفلسفة فى جوهرها سؤالا وليست جوابا، إذ السؤال تعبير عن قدرة المتأمل فى استجلاء حقيقة الوجود، بل هو أسلوب انفتاحه على الوجود.

وهكذا يجسد لنا الحوار الذى يرسمه السهروردى بين المريد الراوى وشيخه، قيمة السؤال، وبالتدريج يغذى الشيخ مريده بلبن المعرفة، إلى أن يكون فى قدرة المريد الاستغناء عن مساعدته، فيتحول شيخ الظاهر كمداو فقط لشيخ الباطن، وهو ما عبر عنه السهروردى بقوله: «وفى النهاية لم يكن لى موعد أبدا مع الشيخ، إنى اكتسبت كثيرا من المعرفة»[٢٠]. وهكذا فإن المريد سوف تتأهل روحه من الآن فصاعد لكى يقص روايته من داخله لتسمعها أذنه، لقد صار فى معية الروح، وهذه المعية هى التى سوف توقظه ليسلك الطريق الصوفى عبر مقاماته التى يصعب شرحها، بل يشار إليها رمزيا وحسب عبر حياة أولئك الذين خبروها بعد تجربتها، ولهذا تجد عليها آثار أقدامهم، وهو ما عبر عنه السهروردى فى مكان آخر أشرنا إليه من قبل خلال هذه الدراسة[٢١]، فحياة أولئك الرجال العرفاء أو الأكابر كتاب حى يكشف بجلاء عن صورة الحب التى تجسدت فى رشحات أشواقهم وأنوار قلوبهم البيضاء كبياض الثلج، فكانت كتابا لا يحمل حروفا وآثار يخطها قلم، بل يحمل آثار أقدام أرواحهم إن صح التعبير، وهذه الآثار هى نفحة العطر التى تمثل بالنسبة للسالك الجديد الدليل والموجة، لذا

كان هؤلاء العرفاء عند السهروردى هم «أهل المعانى الجوهرية ـ الذين يضحون بأبدانهم فى حريق قلوبهم، ومع ذلك، عندما تفنى أبدانهم، يتألق (يتلألأ) نورهم حتى يصير عطفا»[٢٢]، والحق إن هذه المعانى الجوهرية التى تعبر عن آثار المحبة وتألق أنوارها، بل تعبر عن آثار أقدام وذكريات هؤلاء الرجال من العرفاء إخوان التجريد، إنما هى إشارات دالة بعمق، تأخذ صورة الوصف العيانى فى التعبير الوجودى، حيث يصف الإنسان نفسه وكأنه يصف شيئا غيره. ولذا جاء هذا الوصف مركزا خلالها التعبيرات والتركيبات الرمزية التى تومئ الذات الصوفية من خلالها إلى إعادة تحقيق لذلك الاتحاد المفقود، وهو اتحاد يعبر عن العودة إلى حالة الطفولة أو الطفولية الأولى التى يعبر عنها عالم الذر، حيث كانت الأرواح تجول حرة فى ملكوت الله تعالى، فى وحدة التسبيح الأزلى لجنابه سبحانه وتعالى. ولهذا كانت مهمة الطريق كله ترتبط بتحقيق الاتحاد بالانسلاخ عن التركيب المادى أو كما قال السهروردى ذاته «العقل نور الله ولا يهتدى إلى النور غير النور ولا تظهر صورة نورانية إلا فى مرآة فردانية، النفس مرآة الله لا تشبهها مرآة الأجسام، إذا انحل التركيب راجع الواحد إلى التوحيد»[٢٣] والواقع أن دخول الطريق يتطلب تغييرا فى الإدراك، أعنى التحول إلى معرفة ثانية مختلفة، وهو ما يتضمن فى مكنونه تحويل العقل بمضى الإنسان إلى ما وراء علم النفس فى مستواه العام إلى علم النفس فى مستواه الخاص، وبدوران الإنسان سيؤدى حتما إلى الجانب المقابل الذى فيه يقع سر الأشياء جميعا، وبشكل أكثر وضوحا يجب على السالك أن يبيع العقل ليشترى الطريق نحو الله تعالى، وهكذا نجد الهسروردى يجعل الطفل السالك أو المريد يدخل إلى البرية أو الصحراء بحثا عن شيخه المعلم للعلم الإلهى الحقيقى[٢٤]، وهذا أمر مألوف فى الشعر الفارسى، أن الباحث

عن الحقيقة يهجر المدينة باعتبارها عالم العقلانية فاراً إلى الصحراء باعتبارها موطن الذين يسمون فوق حد الاستدلال المنطقى، ليدخلون إلى منطقة ما وراء العقلانية أو ما نسميه المعرفة الحدسية Intuition knowledge أى معرفة القلب بدلاً من معرفة العقل، ولهذا السبب يجب على السالك مغادرة المدينة العقلية، مهاجرا نحو صحراء ما بعد العقل، لكى يعايش نفحات العالم الأعلى الممتد إلى ما لا نهاية، امتداد الصحراء فى العالم الأرضى. والواقع أن ما يرمى إليه السهروردى هنا يرتبط بالدرجة الثانية من درجات المعرفة لديه وهى درجة المعرفة الذوقية الأعلى، التى تتكامل مع الدرجة الأولية للمعرفة وهى المعرفة البحثية، لتصنع فى النهاية درجات الحكماء أو العارفين، حيث تصير الدرجة العليا للعارف الحقيقى هى التوغل فى الحكمتين البحثية والذوقية، وإن كانت الحكمة الثانية هى التى تطفر بالمعارف إلى تحقيق الاتحاد الإشراقى، حيث يصير العارف والمعروف وموضوع المعرفة شيئا واحداً فى درجة «لا أنا إلا أنا»، أعنى التوحيد الحقيقى الذى يرتبط بأعل درجات المعرفة وأعلى درجات الفناء عن كل شىء، عن الأنا والأنت والهو، على نحو ما تكشف لنا رسالة السهروردى «صفير سيمرغ»[٢٥] إن التحول الحقيقى سوف يبدأ فى وادى الحيرة الممتد عبر الصحراء بصيحة الروح المتحرق شوقا استجابة لدعوة الله تعالى، إذ البحث عن الحبيب هو نفسه العثور عليه من قبل، أى أن الإنسان كان فى معيتة وبهبوطه إلى الأرض فقد المعية، وعليه أن يبحث عنها خلف حدود العقل، أو ما وراء العقل، حيث الصحراء، الفضاء اللانهائى الممتد نحو الأبدية، وعندئذ يصير اشتياق الصوفى شوقا محرقا، وعطشا مزمنا، وجوعا مضنيا، لا يمكن الحد منه أو إيقافه، إنه الصدى الجوانى للسؤال الأزلى الذى ينشىء دائما الميثاق بين الرب والروح الذى قبل

ربوبيته سبحانه، حيث قال: «ألست بربكم؟» فقال «بلى» والآية الكريمة هى قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿**وإذ أخذ ربك ميثاق بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين**﴾ صدق الله العظيم (سورة الأعراف، أية ١٧٢) على النحو ذاته سنجد السماع المحبب للصوفية، كما عرضت لنا رسالتنا هذه وسيلة للإيقاظ، وسيلة للوصول إلى المعرفة النورانية لأن السماع هنا إنما هو تذكر للموسيقا الأزلية. وبالمثل فالحاجة إلى العودة للوراء للأصل والمصدر الأولانى، إنما هو جواب يصدر عن أعمق أسرار الكائن، وهو أن الكنز الذى يبحث عنه الإنسان لا يوجد إلا هناك. وعليه كانت حقيقة المعرفة عند الصوفية جميعا كامنة فى التسليم بأن الإنسان عاجز عن إدراك الحق فى حكمته المتعالية والعجز، عن إدراك الفهم إنما هو فهم سابق كما قال الصديق أبو بكر. إن الشوق إلى المعرفة، هو يقظة الروح الذى يستيقظ على نداء رحمة الله، ويخرج من نوم غفلته، كالأم عندما تستبد بها آلام الوضع، وهذا الألم الذى يعشش داخل النفس هو الذى يدفع بالإنسان إلى المضى إلى ما وراء الحجاب، ذلك الذى عبرعنه فيلسوفنا الإشراقى فى كلماته بقوله «أتسمع منادى الله يناديك وتتصامم، قم من مرقدك واستشرق لعل نفحة من الله تتلقاك..»[٢٦]، وهو نداء يدعو الإنسان إلى الفرار والتحرر والتعلق بالأمل فى الله تعالى، لأن الله تعالى لا يترك من خلق فى ظلام العالم الكثيف الذى يمثل العماء، لأنه دائما يدعوه ويحفزه إلى البحث فى داخله عن أنوار الحقيقة، ليهتدى بها تلك الأنوار التى تكاد تتبدد فى كثافة الظلمة، إنها دعوة إلى اليقظة، إلى يقظة الذات الإنسانية من ركودها، وهمزة الوصل التى تقوم على الشوق والوجود والحنين إلى

الوطن الحق، وطن الكنز والنور، وطن الحضرة والمعية الإلهية، وطن الحقيقة. ومن هنا، ومنذ عثور السالك على شيخة عليه أن يواصل سيره دون توقف، لأنه مهما ارتوى فهو ظامئ أبدا، وهذا اللاتوقف يعنى التقدم الذى ينافى الركون إلى منزلة ما فى الطريق، لأن العالم الإلهى حضرة لانهاية لها، ولا ينفع التوقف والقعود فى حضرة اللانهائية، فالإنسان ساع دائما إلى تحصيل الدرجة العليا، ما دام قد ولج الطريق حيث الدرجة العليا هى الطريق نفسه والأبدية ذاتها وعندما يحدثنا أفلاطون فى محاورته «المأدبة»[٢٧] مثلا عن «العلوم الموقظة للفكر» فإنه يدعونا إلى تذكر أن العلو نحو التأمل لا يتحقق إلا عبر درجات، وهذه الدرجات السلمية كثيرا ما نجد صداها متحققا عند المتصوفة بصورة مختلفة، من السهروردى فى حكمته الإشراقية، وحتى مولانا الرومى فى كتابه المثنوى، وصدر الدين الشيرازى فى الأسفار الأربعة للحكمة المتعالية. والسهروردى بالذات يركز على هذا الصعود من أقصى الظلمانية إلى أقصى درجات الاتحاد النورانى، مرورا بدرجة المثل المعلقة، موقع التطهير للنفوس غير الكاملة. وهذا العلو أو الجدل الصاعد يتم على مستويين كونى ونفسى، وانطلاقا من المعراج النبوى الشريف إلى السموات العلى، حيث يصير المعراج الصوفى ذاته هو الكينونة الحقيقية للإنسان، فيكون كأنما يصعد إلى نفسه، من عالم الظلمة الخارجى، إلى عالم النور فى داخله، لكى يعاود الانطلاق من الداخل إلى مصدر الإبداع النورانى، وذلك سيكون الهدف النهائى لسلوك الصوفى، وهو جوهر تجربته الروحية التى تنظر بعين التأمل الدائم إلى المعراج النبوى باعتباره المثال الأقدس للصعود نحو الحق، فوق كل طبقات الوجود على كثرتها الرامزة إلى الكون الموحد صعودا إلى الحضرة الإلهية، وعندئذ تتحقق للصوفى الرحلة الروحية التى يجول فيها طوافا فى

الكون بعوالمه المتعددة، محققا بذلك ثورة الذات على تموضع العالم الموضعي ورسوفه في قيود الظلمانية، إنها الانعتاق من القيود المادية: الترف، والجاه، والمال، والتى هى حجب وتعينات تفصل السالك عن رؤية سبيل الارتقاء. إن الطريق الروحى منذ البداية يرتبط بالارتفاع فوق عبودية واسترقاق الجاه والزينة والمنزلة، والذى سوف ينال العالم الحقيقى فى صفائه المطلق، هو الذى قطع طريق العلو من خلال تجرده المطلق عن السوى والأغيار، أعنى كل ما خلا الله تعالى، وهو ما عبرت عنه كلمات السهروردى بوضوح فى رسالتنا هذه[٢٨] . إن الحقيقة التى على السالك أن ييمم وجهه شطر محرابها العلوى، إنما هى حقيقة روحية فى جوهرها، ورحلة الحقيقة، كما أسلفت، هى رحلة الروح عبر الكون، رحلة الطواف الروحى صعدا إلى الملكوت الأعلى. ولقد عبر عن ذلك العلامة محمد إقبال بقوله: «فالحقيقة روحية فى جوهرها، لكن الروح لها بالطبع درجات، وفكرة درجات الحقيقة تبدو فى تاريخ الفكر الإسلامى فيما كتبه شهاب الدين السهروردى المقتول.. والحقيقة القصوى تتصور على أنها ذات وينغى أن أزيد على ذلك أن الذات الأولى لا يصدر عنها إلا ذوات وأن نشاطها الخالق ـ وفيه العلم هو عين العمل ـ يفعل كوحدات ذوات. فالعالم بكافة جزئياته من الحركة الإلهية فيما نسميه ذرة من المادة إلى حركة الفكر الإنسانى الطليق من كل قيد، كل ذلك ما هو إلا تجلى «الإنية» العظمى أو العلى الأعلى. وكل ذرة من ذرات القوة الإلهية، هى روح أو ذات مهما ضؤلت فى ميزان الوجود، على أن هناك درجات فى تجلى الروحية أو الذاتية، وتجلى هذه الروحية يرتقى فى سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله فى الإنسان، وهذا هو السر فى تصريح القرآن الكريم أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد (سورة ق: آية ٦)، الإشارة

إلى قوله تعالى: [بسم الله الرحمن الرحيم] ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [صدق الله العظيم]».(٢٩). إن هذه الرؤية تكشف بوضح كون خاصيات الذات تبرز خلال الوجود تدريجيا، من خلال التدرج الكلي المتصاعد، بحيث أن هذه الخاصيات لا تبلغ درجة كمالها إلا فى الإنسان، وهنا يجب التأمل أو لا فى فكرة «قدرة الإنسان التى لا تتحقق إلا بالله» وهى موضوع جوهرى فى الصوفية الإسلامية، وفكرة «الفطرة» أى الجبلة الأولى أو الأصلية للإنسان التى تشترك فى الإلهى وتخلق وفق المثال الإلهى، بمعنى أن الإنسان خلق فى فطرته على صورة الله، كالتعبير الشائع فى دوائر الفكر الدينى عموما، وهو ما يعنيه السهروردى هنا «بالطفولة» أى لابد على الباحث عن الحقيقية، وعن معرفة الحقيقة، أن تنصرف كل جهوده وطاقاته للعودة إلى الوطن المفقود، وطن الفطرة الأصلية. وهذا هو الهدف الجوهرى الذى من أجله لابد من تنقية الطريق، لكى يحقق الإنسان فى النهاية، الخلافة الإلهية على الأرض، بحيث يتلقى من مولاه سبحانه مهمة أن يغدو وسيطا بين الخالق وخلقه، وسيلة الله سبحانه وتعالى لإظهار رحمته وحبه، أو المرآة التى تتجلى عليها هذه الرحمة وهذه المحبة، بمعنى أن يصير الإنسان منذا لمراد الحق فيه، ومتطابقا مع قدرته المبدعة. ومن هنا سوف تختلف درجات الحقيقة تبعا لدرجة الإحساس بالذات، وعندئذ يشغل الإنسان، الذى تم له الكمال النسبى للذات، منزلة حقيقية فى صميم القدرة الإلهية المبدعة، ويظفر من ذلك، بدرجة من الحقيقة تفوق درجة الأشياء المحيطة به، بحيث يصير الإنسان، من بين مخلوقات الله جميعا، هو الوحيد القادر على أن يشارك بوعى فى الحياة الخلاقة للخالق الأعظم.

وهكذا صارت مهمة الإنسان العليا يصير مرآة لتجلى الأنوار الإلهية، وبتحقيقه لهذه المهمة يتحرر من صفة الظلم والجهل، ليصير

عارفا ربانيا، جديرا بحمل أمانة الخلافة الإلهية التى هى هدف الطريق كله. وهذه التجربة، أعنى تجربة الصعود على سلم الوجود، خلال الحب، يحقق الوحدة التى تضم فى طياتها جزيئات الكون كله على اختلافها وتناثرها وتباينها، وهذه الوحدة التى تعبر عن نهاية الرحلة، هى النتيجة الحقيقية التى يحققها الإنسان بالتجرد عما هو فإن، للتحقق بكل ما هو باق، وهو ومعية وجه الله تعالى. إن الإنسان موكول له أن يجاهد لأجل أن يعود إلى المركز، هذه العودة التى تجعله يعاين النور داخله، فيصير سماء فى حقيقته، لابد أن يرتد إلى طفولته وفطرته، فيظفر فى محيط اللانهائية بالخلاص. ومن هنا كانت ذروة حالات الإنسان أن يعود إلى حالته الأولى، أى التخلص من عالم الوهم والتوجه إلى عالم الحقيقة، هو معنى الصعود الذى يعبر عن كينونة الإنسان ذاتها.

والطريق الصوفى عند السهروردى، فى هذه الرسالة، إنما يأتى معبراً عنه على غير الوجه الذى استخدمه فى كتبه الميتافيزيقية الفلسفية كحكمة الإشراق، بل يقدم لنا هذا الوجه الآخر للرؤية الميتافيزيقية، أعنى يقدم منظوراً روحيا وسبيلا للنجاة، ومن ثم فإن أصالة هذه الرسالة وغيرها من رسائله،مبنية فى وجهها الأعمق، ليس على بناء رؤية جديدة للكون، لأن عقيدته هى عقيدة الإسلام، وفضائه هو التصوف الإسلامى، بل على بناء صورة تخطيطية لمن يقع على عاتقه وعى المسئولية الواقعة فى الأصل على الإنسان الذى يقبل المهمة الأعلى، وهى مهمة إنقاذ النفوس من التيه، حتى تتهيأ للظفر بهدفها الحقيقى الذى من أجله وجدت، منذ عالم الذر وحتى ارتدادها إلى الأبدية، ولهذا عبر التصوف عن بداية الطريق بالتركيز على جوهرية الرباط بين الشيخ المعلم والمريد وبالعهد والالتزام بين إرادتين حرتين، تتجدد أعمال المبايعة التى تعود إلى النبى عليه الصلاة والسلام، ومن هنا تتم الألفة الروحية العميقة التى تجذب

روحا إلى آخر، بحيث يصبح ميل الطفل الفطرى للتعلم والمعرفة، هو نفس ميله الروحى إلى الشيخ المعلم، لأن المعرفة تتوحد عند ذلك فى المعروف، وكما يهفو الطفل الرضيع إلى ثدى أمه، يميل المريد ميلا فطريا إلى عصير الأرواح من ملازمة شيخه، إنه الميل الفطرى الذى تحمله النفس التى تنشد اتصالا تاما. وهكذا فإن الشغف بمعرفة الأسرار والرموز هو أس الميل الذى تحمله النفس فى ملازمة المرشد الذى يدرك أساليب التوجيه الحقيقية. وفى تجربة التوجيه هذه ، فإن التحقق العملى بالحقائق المجاوزة لكل الرموز والصور والكلمات يغدو ممكنا فى نفس المريد، والمعرفة الحاصلة للمريد عن هذه الطريقة تؤدى إلى يقين خاص، بحيث تصبح الإشارات والإيماءات هى بلسم النفس التواقة للمعرفة، وعندئذ لن يمل المريد من السؤال، ولن يمل الشيخ المرشد من ضرب الأمثلة، فيكون الثانى دليلا للأول فى إثره يعدو، وهذا هو لون المعرفة الذى يقوم على مخاطبة الفطرة، لأن المعرفة الصحيحة لا تتحقق للإنسان إلا إذا تعلم الحقائق بطريق الفطرة. وهذا الطريق هو طريق الإيماءات والإشارات، كالطفل الذى يتعلم أوليات معرفته الدنيوية بالإيماءة والإشارة، وهذه الإيماءات فى الطريق لا تصدر بالنسبة للصوفية إلا عن طريق الشيخ المرشد، فإنه عبد الله تعالى، وبذلك يمثل صوت الله تعالى الذى يخاطب مريده على نحو داخلى بضرب الأمثال والإشارات، حتى يعوده على لغة الحق، وهى لغة رمزية، تومئ بالمعانى دون أن تصرح بالمبانى، فالذى يقنع بالمبنى دون المعنى، هو ذلك المدعى الذى عبر عنه السهروردى فى كثير من فقرات رسالتنا هذه، «فليس كل من لبس خرقة زرقاء صار صوفيا»[٣٠].

٣ ـ الطريق الصوفى ورمزية التعليم الروحى (الصوفى) :

عندما يقول السهروردى فى رسالته «كلمة التصوف» أو «مقامات الصوفية». «عليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، وأقرأ

القرآن كأنه ما أنزل إلا فى شأنك فقط..»[٣١]، وبعيدا عن التهويمات التى تزخر بها آراء هنرى كوربان[٣٢]، فإن قول السهروردى يدعونا إلى استبطان آيات القرآن الكريم، واستكناه معانيها الباطنة على نحو شخصى ذاتى داخلى، أى الانتقال من الأبعاد الظاهرية للنص إلى أبعاده الداخلية التى لا تتجلى إلا على نحو ذاتى منة من الله الخالق، الذى يخلق فى كل لحظة لعبده العارف، معنى ما يقرأ ويشعر بتوحده معه على نحو داخلى، ويسمح بتدفق الشعور الباطن الذى يسمع من خلال صوت الحق، كأنه نداء للعارف وحده. وهنا تتجسد مسيرة السالك نحو الحق الذى يجيب داعى الله تعالى، فى صورة النداء الخاص للقرآن الكريم، فى تقدمها إلى الحقيقى عبر الظاهر، وإلى اللامرئى خلال المرئى، وإلى المدلول خلال الإشارة، وإلى المعنى خلال الرمز، وإلى المنادى خلال النداء. وهنا يتحدد أمامنا المعنى الإزدواجى للقرآن الكريم، حيث يكشف فى الوقت الذى فيه يخفى، وهو كشف لا يتحقق إلا عبر العلاقة الذاتية مع الحق، مع المنادى الأعلى، وهى علاقة الحب. ويرتبط بهذا أن الكلمات المقرؤة لا تبعث فى حنايا الموجود الصوفى إلا الصدى، لأن الكلمات ظل للحقيقة، لذا كانت فى جوهرها حجب، يجب النفاذ عبرها إلى المعنى الذى يغرى السالك ويحفزه إلى السعى وراءه. ومن هنا على السالك الاستجابة لنداء الحق تعالى بعزيمته الخاصة مؤيدا بعون الشيخ له، إذ الإنسان الذى تعلم السباحة ووقف على شاطئ البحر لا يمكنه الظفر باللآلئ من الأعماق، لأن الظفر بها يحتاج إلى غواص ماهر هو الشيخ الذى عليه من الآن تدريب مريده بلغة «الرموز والحكايات» حتى يمكنه الإبحار نحو الأعماق لاكتشاف لآلآها والظفر بها. وهذه الحكايات والرموز التى تأخذ شكل الأمثال ينسجها السهروردى كما يقول على منوال الحكماء القدماء كأفلاطون وهرمس وسقراط وغيرهم الذين كانوا «يرمزون فى كلامهم إما تشحيذاً للخاطر باستعداد الفكر وتشبها

بأصحاب النواميس فيما أتوا به، من الكتب المنزلة المرموزة لتكون أقرب إلى فهم الجمهور، فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها، حسب تفسير قطب الدين الشيرازى[٣٣]، ولهذا السبب يظهر الغرض الرئيسى للتعبير الرمزى المثلى الذى يمكن تلخيصه فيما يلى:

أ ـ إن هذه الحكايات تأخذ الصورة الرمزية حتى لا يطلع عليها من ليس لها أهل فتكون الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور، فيفضى ذلك إلى فساد العالم.

ب ـ كما أن ذلك كان لكى لا يتوانى العاشق لها والسالك عن الكد وبذل الجهد فى اقتنائها وتحصيلها، وإن لحقه فى ذلك مشقة، كما يستصعبها البليد والكسلان ومن ليس لها، لغموضها ولا ينحو نحوها.

جـ ـ إن هذ الحكايات الرمزية وكما قال قطب الدين الشيرازى من قبل، تشحذ الطبع وتقوى النفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتج الطالب إلى الدعة فيقبل بكليته عليها، ولا يتوانى فى تحصيلها[٣٤].

غير أن جوهر المسألة فى نظرى المتواضع يرتد إلى أن الصوفية وهم أهل المعاناة والحياة المؤلمة، الذين يتحملون الاضطهاد فى بكورة سلوكهم، إنما يتخذون من الأسلوب الرمزى المجرد طريقا للتعبير عن رؤاهم ومواجيدهم، لأن الرمز يمثل فى مكنونه ملاذا ومنجاة لهم عن أعين مضطهديهم من أصحاب النزعات الحرفية والرؤى السطحية، لهذا يرى السهروردى أنه «لا رد على الرمز»[٣٥]، والرمز لا رد عليه» لتوقف الرد على فهم المراد، لكن المراد، وهو باطن الرمز، غير مفهوم، والمفهوم، وهو ظاهرة غير مراد. فالرد يكن على ظاهر الأقاويل الغير المرادة دون المقاصد المرادة، فلهذا لا يتوجه على الرمز..»[٣٦]، وعندئذ فإن الجهل بمراد الرمز يفقد الآخر الرد الحقيقى عليه، لأنه عندئذ لن يرد على حقيقة الرمز، بل سيرد

على ظاهره الغير المراد، وهو المطلوب لحجب الرؤى الحقيقية عن غير أهلها، وهو ما أشرت إليه آنفا بأكثر من وجه فى هذه الدراسة. لهذا السبب كان من الضرورى للسالك أن يتدرب على حقيقة الطريق التى ترتبط بالتجربة الذوقية لا العقل البحثى، وإن كان العقل البحثى مطلوبا لمعرفة الأنماط الخارجية لكيفية صياغة الحدود الظاهرة للأمثال، إمعان فى التخفى عن الآخر الذى تتكسر على أحجاره حقيقة المشاعر الذاتية والرؤى الذوقية الخاصة، وصعوبة السهروردى تكمن فى هذا الجمع المطلوب بين المقالات العقلية البحثية وبين التجربة الذوقية الداخلية للعرفان الصوفى، ولذلك كان مناط هذه الأمثال المرموزة متعلق فقط بطالبى البحث والتأله كما يقول فى حكمة الإشراق، فلا يعول فيها إلا على المجتهد المتأله أو السالك المتأله الذى يطلب الحكمة الإلهية ويسعى إليها. إن الصوفى من الآن مدعو إلى النفاذ باطنا إلى الإيمان، وإلى درجة أعلى، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولاً التوحيد والإقرار بوحدانية ذاته، وبهذا يبعد الصوفى عن كل سند منطقى أو معونة أرضية(٣٧). وذلك يتسق بالضرورة مع كون النزعة الصوفية هى دعوة إلى أعماق النفس لا دعوة إلى الرؤى العقلية الخالصة، ومن ثم كانت تجربة وجودية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى. لهذا فالأمثال الرمزية كما قلت، لو نظرنا إليها من حيث ظاهرها ما عبرت إلا عن خيالات زائفة، ولذا فإننا مدعوون من الآن إلى النفاذ نحو باطنها عبر الذوق وشحذ الرؤى الشعورية التى تسمح لنا بتجاوز التصور العقلى المنطقى إلى معاينة المعانى حدسا مباشراً، وهو الأسلوب الوحيد الذى يصلح لفض مغاليق هذه المحاورات والأمثال والحكايات، وهو أسلوب القفز الشعورى عبر السؤال لنسج هوية الجواب، وهو ما سوف نرى الشيخ المعلم وهو يدرب مريده عليه ليحقق هدفين الأول: هو تعويده على لغة الرمز، وثانيا: ليعلمه من خلال الرمز واجبات الطريق وحقائقه.

ومن الآن سيكون لقراءة القرآن الكريم وتلاوته معنى آخر مختلف، لأن المريد سوف ينتقل من مجرد القراءة والتلاوة، إلى التأمل فيما يقرأ ويتلو، إنها سوف تمده، عبر تقواه، بالروحانية التى تتجدد فى داخله على الدوام، ذلك أن الرسالة الإلهية سوف تنفذ عبر قدسية الآيات إلى داخل النفس، فتوجد ضربا من الخلابة الشعورية التى يكسبها رنين اللغة العربية، عبر الموسيقى السماوية التى تنبعث من أحشاء الآيات القدسية، روعة القرب من المصدر الإشعاعى للنور الإلهى. وهنا ستكون الآيات من حيث طبيعتها قابلة للتفسير على مستويات متعددة، ومستوى الفهم عند السالك يقوم على قدرته الروحية التى تواجهها الرموز عندما يقرأ القرآن، وكأنه قد أوحى إليه الآن وله وحده كما ذكر السهروردى ذاته. ولأن المريد لا يطلب إلا المعنى الخفى بحدسه وكشفه الذاتى، فإنه عندئذ سيعرف أن الحكايات كالمكيال والمعنى كالحب الذى يحويه، كما قال مولانا الرومى معبرا عن ذلك بقوله: «فالعاقل الذى يأخذ حب المعنى ولا يتوقف عند المكيال»[٣٨] أو كما عبر الإمام الغزالى عن ذلك بقوله أيضا: «ينبغى أن يتخذ الإنسان الظاهر رمزا للباطن..»، «فإن موسى (عليه السلام) فهم من الأمر بخلع نعليه (القرآن الكريم، سورة طه، آية: ١٢) أن أطرح الكونين (أى أن يزهد فى العالمين ـ أى هذه الدنيا والجنة) فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعليه وباطنه بخلع العالمين ـ الدنيا والآخرة ـ فهذا هو الاعتبار أى العبور من شىء (ظاهر) إلى غيره، ومن ظاهر إلى سـر..»[٣٩]، بمعنى أن يتحقق الكمال بين الظاهر والباطن فلا يضحى بأحدهما دون الآخر، لأن كلا منهما لا معنى له بدون الآخر شرعا وحقا.

ومن الآن علينا أن نأخذ أنفسنا مع حكايات السهروردى الرمزية فى رسالته هذه «رسالة فى الطفولة» فى رحلة سياحة صوفية، لنتعرف من خلالها على ما تحتويه من إشارات ورؤى تعبر عن

حقيقة التجربة الصوفية، التى على المريد أن يأخذ بأصولها ويتبنى حقائقها ويصونه بعيدا عن غير أهلها، إنها الحكايات الرمزية للطريق الروحي الفريد الذى تمثله التجربة الصوفية.

إن أول الدروس التى تلقيها علينا «رسالة فى الطفولة» هو درس تربوى يتلخص فى ضررة أن يصون السالك أسرار الطريق عن غير أهله، لأن إفشاء الأسرار يؤدى حتما إلى وقوع الإهانة والإضطهاد من الآخر على مستويين: الأول: مستوى الرعاع والوضعاء من العامة والثانى: مستوى الذين يتعلقون بتلابيب الحرف وعبادة الظاهر، وهو ما تعبر عنه هذه الكلمات التى جاءت على لسان الشيخ الذى رآه المريد عن دخوله إلى الخانقاة أو بيت الصوفية وحكى له ما حدث من رفيقه الوضيع الذى صفعه واتهمه بالجنون لو أنه أذاع شيئا صوفيا لم يفهمه هذا الرفيق» فقال شيخك كان صائبا، ولو أنك حكيت لشخص، يجهل الفرق بين الليل والنهار، سرا من الأسرار العلوية التى تشتاق إليه أرواح الأكابر (العارفين) .. فإنك ستنال صفعة، وسيرفض شيخك رؤيتك مرة أخرى.»[٤٠] والسهروردى يشير فى نهاية هذه الكلمات إلى أن السالك مهما حاول كتم أسراره، فإنه لن يستطيع، لأنه عندما يذيع ما يستوجب عليه أن يكتمه، يكون فاقدا لوعيه الحسي والعقلى، لأنه يكون أما فى شهود شيخة ذائبا فيه، كما تخبرنا الفقرة الثالثة من الرسالة، وإما يكون فى شهود الحقيقة ذاتها كم حدث للحلاج عندما صرح بقوله «أنا حق» أو عندما قال السهروردى ذاته فى رسالته «صفير سيمرغ» معبرا عن التوحيد الحق «لا أنا إلا أنـا»[٤١] بحيث تعبر العبارتين عن تحول الصوفى إلى مرآة تتجلى عليها أنوار الحق، فيوحد الحق ذاته على لسان عبده الواصل الفانى فى حضرته، الباقى فى شهود أنوارهه تعالى، وهو ما أكده السهروردى مرارا، فى رسالته «كلمات ذوقية ونكتات شوقية» عندما صرح بأن «دأب العشاق المسكين، التوجه إلى جناب معشوقه

والتوصل إلى وصل محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير لا يمكث فى منزل إلا يومين، ويسير سيرا حثيثا حتى يرتقى من حضيض الهلالية إلى أوج البدرية، فإذا قارب المقابلة، انعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية، فأضاءت ذاته بأنوارها، بعدما كان مظلما وأنار بأشعتها بعدما كان معتما، فنظر إلى ذاته فما رأى شيئا خاليا من أنوار الشمس فقال: «أنا الشمس» فأبو يزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد كانوا أقمار سماء التوحيد، فلما أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم باحوا بالسر الواضح الخفى فأنطقهم الله الذى انطلق كل شىء، والحق ينطق على لسان أوليائه..»(٤٢)، وهو الذى عبر عنه السهروردى واصفا حاله وحال الحلاج على وجه الخصوص، فى هذه الصور الشعرية عندما قال:

ورحمتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح(٤٣)

ثم يضرب الشيخ لمريده الطموح للمعرفة مثلا على ما تقدم من كون الجهال بطبيعة الطريق، يجهلون طبيعة أصحاب الطريق، فينكرون عليهم أحوالهم وطبائعهم ومعارفهم بل ويمنعون فى اضطهادهم بالقول والفعل، كما قد يدفعهم إلى ارتكاب الحماقات. إن الإهانات التى يكيلها الوضعاء والرعاع لأهل الطريق تصل إلى حد التفكير، لأنهم يجهلون الحقيقة، لجمودهم عند سطحية الحروف وعبادة المظاهر والتموضع على مستوى الأشياء، وذلك لأنهم «كالبط» الذى يمثل فى الأدب الرمزى عند الفرس عامة «الحرص» والحرص هو وليد فقر الروح، لأن الحريص على متاع الظاهر يفقد بصيرة الروح التى تمده بالفهم الحقيقى لكون الظاهر علامة على معنى أكثر عمقا، بالضبط كما أن متاع الدنيا دلالة على معنى روحى أكثر عمقاً أيضاً، وهو إن المتاع عندما يحرص عليه الإنسان يفقده عبوديته لله، فيصير شحيحا متلبسا بعبادة الظاهر دون المعنى

الذى يشير إليه فى ذاته، وهو الذى يعبر عن ضرورة التضحية بكل الدنيا من أجل الظفر بالمعية الإلهية، وإذا كان «البط» المنكمش على ذاته، المتجمد فى حرصه يشير إلى «الحرص» فإن «السمندر» الذى يواجه « البط» نازلا ضيفا عليهم، يشير إلى العاشق الصوفى الكامل، الذى يقعد وسط النار، لأن كيانه مشتعل بالعشق لجناب الحق، وفى اشتعاله الروحى يحترق كل شىء، ويذوب كل شىء، فيتجرد عن كل شىء إلا عن طلبه لمعية الله تعالى. وهكذا عبر السهروردى عن ضدين ينتميان إلى طبيعيتين مختلفتين،.طبيعة «المائية» للبط، «والطبيعة النارية» للسمندر، والأولى تشير إلى الحشد الأبله والعامة والرعاع السوقة الذين لا معنى لهم ولا طعم ولا لون كما هى الطبيعة الماء، ولأن طبيعتهم مائية فإنهم يريدون القضاء، بمنطق الجمود الجمعى، على العاشق النارى (والماء يطفىء النار) الذى توهج قلبه وقالبه عشقا للحق، وهو غفل عما يجول فى أعماقه. وهنا يعلن العشاق الفرد ثورته على منطق الحشد ورؤيته العوراء التى ترى الأمور بعين واحدة، وتظن أن رؤيتها هى كل الحقيقة، ونلاحظ أن ثورته كثيرا ما يدثرها دثار الرحمة لمن هم على الفطرة، فلعلهم يتعايشون مع الحق والحقيقة على وجهها الصحيح، ويفهمون أن الحكمة ليست مظهرا واحدا، وإنما هى مرآة متكثرة تعكس الحق من جوانب عدة[٤٤]. وينتهى الشيخ من الحكاية إلى استخلاص النتيجة: أن الحكمة التى تعبر عن روح الطريق، هى التى يمكن أن نلخصها ببساطة فى أن «لكل مقام مقال»، فالتصريح بكنه الحقيقة فى وسط لا يتعايش إلا مع ظواهر الأشياء خطأ، ذلك أن كلمات الحق لا تنصرف إلا إلى أهلها، أهل التعايش والتجرد عن الأهواء الذين يشتغلون وجدا وحبا، وبهذا الوجد يستطيعون النفاذ إلى إشارات الحقيقة فى أحاديث الأكابر من العرفاء، ولذا فإن شرط الفهم عندهم هو احتراق القلب بنار المحبة، ومن ثم كان الفاقد لهذا التوقد القلبى بالوجد محروم من

رؤية الحقيقة، وهو ما عبر عنه قول الشيخ المعلم».. ومن الخطأ أيضاً أن تطلب أشياء معينة من أناس بعينهم، فكلمات الحق لا يجب أن تحجب عمن يستحقها، ذلك أن من لا يستحقها سيصيبه الإزعاج من كلمات الأكابر. إن قلوب الوضعاء (الرعاع) والمحرومين من الحقيقة كالفتائل المبللة بالماء بدلا من الزيت ومهما حاولت إشعال تلك الفتائل، فإنها لن تشتعل أبداً.»[٤٥]، وإذا كانت القلوب المحرومة من نار العشق، والتوقد الوجدى هى «كالفتائل المبللة» التى مهما حاولت إشعالها فإنها لن تشتعل، لأنها حرمت من «زيت الوجد» الذى يؤجج نار العشق والمحبة فى حنايا القلوب، فإن القلوب الحية التى تكثفت لديها العاطفة، فصارت عطفاً على كل شيء، حتى صارت فى ذاتها رمزاً «للتعاطف»، إنما هى القلوب التى أحرقتها نيران الوجد فاشتعلت، فصارت شموعا تضيء، وتنير لغيرها، وذلك لأنها لا تستمد نورها إلا من داخلها، من حريق ذواتها فى أتون العشق والمحبة، وتلك إشارات واضحة على أن الطريق الصوفى من أوله إلى آخره يعبر عن الذاتية، فوقود العشق ينبعث من الداخل، لأن هذا الوقود لا يستدره السالك من الخارج، بل من داخله بعد أن مر فى رحلة تربوية روحية تعلم منها أصول العشق ومنهجه. إن قلب العاشق يحترق لأنه يذوب حبا، وفى الوقت الذى يفنى فيه بدنه إصطلاما، يتأجج قلبه بنار المحبة «كقلب الشمعة الذى يحترق، بينما بدنها يصطلم ويفنى»[٤٦]، وهى إشارة واضحة على أن الوصول إلى مرتبة المحبة يرتبط ارتباطا وثيقا، بالتضحية بكل العلائق الدنيوية الشهوانية، حتى يتجرد السالك عن السوى والأغيار، ليكون وحده مع الله وحده، فى علاقة المحبة التى تؤججها نار العاطفة الحية فى قلوب العارفين. لهذا تنطق الرسالة على لسان الشيخ المعلم «إن أهل المعانى الجوهرية يضحون بأبدانهم فى حريق قلوبهم، ومع ذلك فعندما تفنى أبدانهم يتألق نورهم حتى يصير عطفاً»[٤٧].

ولكن علينا أن نتساءل: أليس لقلب الإنسان المحروم من الوجد فرصة فى أن يصير متعاطفا محترقا بنار العشق؟ كيف تقدم لنا التربية الروحية نموذجا لإصلاح هذا النوع من القلوب المريضة؟ كيف يمكن أن تتعافى هذه القلوب من مرضها فتنتزع عنها كدوراتها التى أعتمت مراياها فما صارت تعكس شيئا من أنوار الحقيقة، كيف تنار هذه القلوب من جديد، بأنوار العشق، وكيف تتأجج عواطفها بحريق الوجد، لكى ترتفع فى الطريق نحو الحق؟ ـ هذا المنهج التربوى لتحول المريض الروحى من سقمه ليكون صالحا للسلوك، تعبر عنه الرسالة فى صورة رمزية تقوم على المقارنة بين «مريض البدن ومريض القلب». إن أزمة الإنسان الحقيقية أن يكون محروما من الوجد، مجردا عن العاطفة التى تمنحه قلبا متعاطفا يشعر على نحو الجد بقيمة العاطفة وتكثيفها فى السلوك نحو معرفة الحقيقة، عندما يفنى عن السوى والأغيار، ويتلألأ قلبه بنور العشق، فيشعر أنه مع الكل فى واحد، إن أزمته هى الحرمان، وبداية خروجه من الأزمة أن يبصر علته الحقيقية، وهى أنه لما صار محروما من الوجد، صار قلبه ضريرا، فاعتمت مرآته، وما صارت قادرة لا على أن تبصر نور الحقيقة، ولا على أن تعكس تجلياتها النورانية، فالقلب مضغة إذا صلحت صلح البدن كله كما يقول رسولنا عليه الصلاة والسلام. وإذا كان مرض البدن يغيب عقل الإنسان عن الفهم لمكابدته للآلام، فإن مريض القلب عندما يبصر أن مرآته معتمة، وأنه صار بالنسبة للحقيقة أعمى، لفقدانه للتعاطف والوجد، فإن هذه المعرفة تشكل أول خطوات الانطلاق نحو تملك البصيرة الكاملة. وإذا كان مريض البدن، يوصف له من الطبيب جرعات دوائية، وأنواع معينة من الأكل والشراب، كما تقول الرسالة(٤٨)، فإن مريض القلب سيكون دواءه يرتبط بهجر المدنية التى تمثل المعرفة الحسية والعقلية،

كما تمثل كل الأهواء والنزعات والحاجات الدنيوية التى من خلالها اعتمت مرآة القلب، فصار ضريرا لسقوطه فى حبائل عبوديتها، وهذا الهجر للمدينة سوف يلازمه الانطلاق نحو الحرية والانعتاق من القيود، الذى تمثله «الصحراء أو البرية» المترامية المدى، التى يتأدب فيها الإنسان ويكون على مقربة من المعرفة الإلهية، التى تعد بالنسبة للعامة جنونا، كما ترى صاحبها «مجنونا»، والأدب التربوى الذى يلقاه مريض القلب ـ لكى يتعافى فى قلب الصحراء، وطن الحقيقة، لأنها وطن الوحدة والاغتراب والتفرد عن كل شيء، يسد منافذ الهواء والنور اللازمين لاستشفاء القلوب ـ يأتيه من خلال رموز تبسطها لنا الرسالة بتوجيه الشيخ الطبيب، وهى رموز تحض المريض على بذل الجهد والعطاء لكى يشفى ويتعلم من كائنات ربما تكون أقل منه قيمة فى محيط الحياة، ولكنها من خلال النورانية استطاعت أن تصل إلى أهدافها، وعلى الرغم من ذلك، ولأنها غفلت عن مصدر نورانيتها أصابها الجحود وتلبست بالنكران، فصار بصرها حسيرا عن رؤية الحق، بضباب مثله تماما مع أن النور يلف الوجود حوله، فإن مرآة قلبه المعتمة، لأنها أصيبت بضباب الجحود، وافتقرت إلى الوجد والعاطفة، صارت ضريرة، وصار قلبه مريضا وتلك هى حالة الإنسان الذى غرته حياته الدنيا، فظن أنها الحياة الحقة، فسقط فى حبائلها، ونسى أنه ليس إلا عبدا لله، وإنه ما خلق إلا ليعرف ربه سبحانه، وإن عبادته الحقة ماهى إلا مطية لهذه المعرفة، وأن حياته بل وموته ليس إلا من أجل الله تعالى. أنه لابد أن يتعلم من سلوك الكائنات الانطلاق نحو الاستشفاء من علة الجحود وفقدان الوجد. ومن هنا كان عليه مثلا أن يدخل إلى الصحراء «بحثا عن دودة بعينها لا تظهر أبدا خارج شقها أثناء النهار. ولها ميزة أنها عندما تتنفس ليلا فإن نورا يمكن أن يرى حول نفسها.. وبالنور

تجوس بحثا عن الطعام فى الصحراء...»[٤٩] إن هذا النص فى رمزيته، يحوى فوق ما تقدم، إشارة إلى أن الحصول على غذاء القلب فى المدى الفسيح للمعرفة الإلهية، لن يكون إلا عن طريق النور، فبدون النور الذى يتجلى من لدن الله تعالى، على قلب السلك، لن يدرك السالك شيئا على الإطلاق وذلك وثيق الصلة بمذهب الإشراق عند فيلسوفنا بصفة عامة، فالسهروردى رأى فى كتابه «حكمة الإشراق» أن الإبصار نفسه أو المشاهدة، لا تتم عن طريق ارتسام صورة المرئى فى شبكية العين كما رأى المشائيون، كما أنها لا تتم عن طريق خروج شعاع من البصر، لأن المشاهدة لا تحدث إلا عن طريق».. مقابلة المستنير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس إشراق حضورى على المستنير فتراه، فالنور المدبر عند إشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضورى إشراقى ما يقابل الباصرة من المبصرات»[٥٠] ويقترب هذا الموقف من موقف مالبرانش ونظريته عن الرؤيا فى الله كما يرى أستاذنا الدكتور محمد على أبو ريان، استنادا لكون نور صادرا عن نور الأنوار أو الله تعالى[٥١]. وينبه الرمز التربوى مريض القلب ألا يفتر بنفسه إذا منحه الله تعالى نورا فيظن أن نورانيته تنعبث من ذاته، فيكون كالدودة حسيرة البصر، مغرورة القلب، التى ظنت أن نورها التى تنال بواسطته طعامها ليلا، إنما هو نورها هى، وغفلت عن حقيقة أن نورانيتها، إنما ترتد إلى منبع النور وهى الشمس[٥٢]، لأنها فى ذاتها تفتقر إلى النور. والرمز التربوى لا ينتهى عند هذا التنبيه، بل يمعن فى التأكيد على أن مريض القلب لابد أن يسلك طريقه على نفس النهج الذى مرت به الدودة، حتى يعطى نفس السمة، فيظهر النور من نفسه. وفى مرحلة تالية يعلمه طبيبه المربى أن كل نور فى مواجهة مصدر النور يخفق ويختفى، لأن كل نورانية هى مجرد رشحات لنورانية المصدر، ومن ثم فإنها

تأكل حين يظهر، لأنها تذوب فى حضرتها، فأنى لنور الشموع أن يظهر فى حضور الشمس وازدهارها؟! إن كل نور ينعدم أمام نوريتها، كذلك فأنوار القلوب تخفق وتختفى إن لم تظل على صلة وثيقة بنوارنية نور الأنوار الحق تعالى وهذه الحكمة التى يتعلمها المريض هى التى فوق أنها تربية روحية، تجعله يخلع عن قلبه رداء الغرور والكبر، فإنها تنبهه إلى الوصول إلى معرفة نور الأنوار، لا تكون ولا تتحقق إلا بانمحاء كل صور النور المحدودة فى الوجود، بمعنى أن الوصول مرهون بالتجرد عن كل شىء يتعلق بالمحدودية كالأهواء والحاجات والشهوات المادية. وهذا هو ما يمد القلب الفقير المحروم من النورانية الحقة، بوقود الوجد الذى يفتح له فى كوة وجوده مشكاة للنور، تجعله يدرك أن كل شىء منير، إنما يستمد نورانيته من مبدأ النور ومصدره، لأن فقر القلب يجعل الإنسان يتلفع بالأسباب متناسيا رب الأسباب. ومن ثم كان عليه أن يسلك من خلال هذه الأسباب من حيث كونها مرايا تتجلى عليها وتنعكس فيها نورانية الخالق، فيزداد حبا للعالم لا من حيث هو ذاته، ولكن من حيث هو مخلوق لله، وهذه هى المرحلة التى عبرت عنه هذه الصورة الرمزية، وعند البحر تأتى بقرة إلى الساحل عند هبوط الليل وترعى بنور اللؤلؤة التى تتوهج بالليل. إن هذه البقرة تضمر حقداً للشمس، لأنها توهن اللؤلؤة أثناء النهار، وتجعل نوريتها لاغية. إن الشىء الفقير لا يعرف أن كل شىء له نورية إنما تكون بمساعدة الشمس. دع المريض يبحث بنور اللؤلؤة ليجد ما تأكل البقرة من أعشاب. دعه يأكل أيضا الشىء نفسه حتى يتجلى فى قلبه حب اللؤلؤة،(٥٣) إن السهروردى يؤكد أن العالم بأسبابه لن يكون شرا إلا عندما ننظر إليه من حيث كونه قيمة فى ذاته، فما دام كل شىء لايستمد نورانيته أو وجوده من ذاته فإن قيمته الحقيقية تتحدد فى

ارتباطه بمبدأ نوريته ووجوده، ومن هنا فإن حب الإنسان للعالم يجب أن يكون منبثقا عن كونه أداة للوصول للحب الحقيقى الذى يرتبط بمصدر كل شىء، المبدأ الحق للوجود. وبمعرفة مريض القلب لهذه الحقيقة يكون قد وصل إلى المرحلة، التى تضاء فيها مرآة قلبه بعاطفة المحبة والشوق إلى جناب المبدأ الأول، وهنا آن له أن يقطف ثمار الحقيقة من عين الأبدية، عند جبل قاف الذى يرمز إلى العالم العلوى اللانهائى، حيث يكون وحده مع الله وحده، فيقطف ثمار جهاده، فى موطن «السيمرغ» الحق الذى يشير فى الرسالة إلى الذات العلية، التى منها تترشح أنوار الوجود. إن وصول السالك إلى هذه المرحلة النهائية. يكون قد اخترق الحجب التى تفصله عن الخالق، وهذا يذكرنا بتعليق الغزالى على الحديث المشهور «إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» عندما يصنف الرجال وفقا لدرجة شفافية الحجاب الذى يفصلهم عن الحق، أو درجة الصفاء التى بلغتها رؤاهم لنور الحق سبحانه وتعالى[٥٤]، وهو الأمر عينه الذى نجده عند مولانا جلال الدين الرومى فى تشبيهه للدرجات المختلفة للولاية بحجاب النور، حيث يقف نوع معين من الأولياء خلف كل مرتبة نورية حتى نصل إلى مرتبة يقوى فيها البصر شيئا فشيئا، ويتجاوز الولى كل الحجب، يصير هو المحيط[٥٥] وهو ما نجده بوضوح كذلك مع فريد الدين العطار الذى قال عنه الرومى «أنه اجتاز مدن الحب السبع» حيث نرى فى كتابه «منطق الطير»[٥٦] وصفه لطريق الوصول إلى الله تعالى، حيث يقص علينا حكاية ثلاثين طائرا (فى اللغة الفارسية: سى مرغ) عن الذات العليا التى يرمز إليها بطائر أسطورى، وهو السيمرغ، وبعد أن تصل إلى مطلوبها تستيقن أن الذات العليا هى نفسها، حيث يكون وهم الكثرة قد اختفى، فالثلاثون طائرا هى الطائر

العلوى، وفى أى حال فإنها قبل أن تصل إلى نهاية الرحلة، عليها اجتياز الأودية السبعة من وادى الطلب (الذى عبرت عنه رسالتنا هذه بالتحول من المدينة والدخول إلى الصحراء طلبا للحقيقة) إلى وادى الفناء، مرورا بوادى العشق، ووادى المعرفة، ووادى الاستغناء، ووادى التوحيد، وادى والوله، ووادى الدهشة. إن الشفاء الكامل، لا يتحقق روحيا إذن، إلا بالحصول على ثمار شجرة الوحدة الإلهية، حيث يفنى الكل فى شهود الحقيقة الإلهية، وهى درجة البقاء والتوحيد الكامل التى حدثتنا عنها رسالة صفير سيمرغ عند السهروردى نفسه كما أشرنا آنفا، وفيها يصير الواصل إلى جناب الحق لسان التعبير عن الحقيقة، فينطلق الحق على لسانه فى صورة التوحيد الأعلى «لا أنا إلا أنا». إنها الدرجة التى من بعدها يصير الإنسان الذى كان فيما سبق محروما من الوجد والعاطفة، ومريضا بدنياه، طبيبا للوجود كله[٥٧]، وعندها يكون الإنسان قادرا على تأمل نور مولاه دون واسطة، طلبا لمشاهدة حضرته، حيث يغدو شاهدا، وهى المرتبة التى قطف فيها ثمار شجرة السيمرغ، عند جبل قاف فى رسالتنا هذه بعد مروره بدرجة الزهد التى تعود فيها على تقليد الدودة والبقرة فى الحصول على العشب أو الغذاء قهرا لغرور النفس، ببذل الجهد، تمهيدا لتحويل رؤيته عن الانشغال بالأهواء الحاجبة للرؤية، حيث يتجاوز كل ما هو حس بتحقيق هويته الشخصية، فتستغرق ذاته على وجه الحقيقة فى النور الحق، فلا يصير هناك ثمة وجود حتى ذاته اللهم إلا نور الملك، الذى منه تستمد كل صور النور. إن على الإنسان أن يكابد تباريح الطريق، بأحواله ومقاماته، حتى يصير صوفيا على الحقيقة. ورسالتنا هذه، وعلى نحو بسيط ساذج، توحى تربويا بإمكانية مكابدة هذا الطريق، وأنها إمكانية مفتوحة تعطى لأى إنسان، شريطة أن يحيا حياة روحية بقلب صاف، مع

نشدان هذه الحياة، لا من حيث اعتبارها غاية فى ذاتها، بل من حيث كونها درجات توصل إلى الحق الواحد، الذى هو اسمى من كل شىء وأبعد من كل حال ومقام تصل إليها نفس الإنسان، على الرغم من أنه سبحانه موجود فى مركز الكائن البشرى، فهو أقرب منه إليه، فمنه سبحانه تنبعث مركزية الربط لعناصر الجسد والنفس والروح فى داخل الإنسان، والتى تمثل على التوالى فى مباحث الإلهيات الصوفية: الشريعة والطريقة والحقيقة التى تعد فى تواليها، القاعدة الأساسية للرحلة الروحية التى تنطلق من عالم الناسوت، الذى يدرك بالحس، إلى عالم الملكوت اللامرئى الروحى الملائكى، الذى لا يدرك إلا حدسا بالملكات الروحية، فعالم القدرة والجبروت الذى هو العالم السماوى، أى عالم الأسماء والصفات الإلهية(٥٨) ويدرك فى التوحد الشهودى مع الحق، ثم العالم اللاهوتى الذى لا يمكن إدراكه، لأن الظاهرات جميعا تكون مستغرقة فى الوحدة، وهى تناظر فى الطريق الصوى الحالة العادية التى يستجيب فيها الإنسان للشريعة، وطبيعة الملائكة التى يحاول الإنسان بلوغها بالطريقة ثم طبيعة القدرة التى تناظر عالم الجبروت، وهى التى يحاول الإنسان أن يبلغها من خلال المعرفة، إلى أن يستغرق فى العالم التالى، وهو عالم الفناء والاستغراق، عالم الإمحاء فى الحق، عند بلوغ حال الحقيقة، التى عبر عنها السهروردى كما ذكرنا فى رسالته صفير سيمرغ فى تعبيره عن التوحيد الأعلى فى صورة «لا أنا إلا أنا» وهى درجة الفناء عن الفناء.

وينسج السهروردى على نفس المنوال خيوط الرسالة ليؤكد أنه طالما كان الإنسان واقعا فى حبائل حاجاته، مقيدا بأهوائه ونزعاته الدنيوية، ومكبلا بغروره، فإنه مع كونه انعكاسا للنور الحقيقى، سوف يظل جاهلا مع معرفة أن كل شىء فى هذا الوجود لا قيمة له فى

ذاته، إلا من حيث كونه تعبيرا عن التجلى الإلهى فيه، لأن كل شىء يستمد من الله تعالى، وغفلة الإنسان عن هذه الحقيقة تجعله أسيرا لعالمه، فيظن أن الظاهر هو الحقيقة، فيسقط عبد له، لسقم قلبه الذى خلا من الوجد والعاطفة اللازمتين للنفاذ عبر الظاهر إلى باطنه الحقيقى، ومثلت «الدودة» و«البقرة» هذا المعنى، بينما مثلت «اللؤلؤة» العالم المادى فى بريقه ولمعانه خلال ما تعكسه مظاهرها المادية، من بريق يخلب الألباب والقلوب فتسقط فى حبائل عبادته، متلفعة بما فيه من أسباب، ناسية رب هذه الأسباب، وهذا المعنى يشير إلى أن حب العالم المادى ليس شرا إلا فى حالة واحدة، كما أشرت من قبل، هى أن نتوهم أن هذا العالم خير فى ذاته، والأصل أن نفهم أن العالم بما فيه إنما هو عطية من الله تعالى، فكيف نسبح بحمد النعمة وننسى المنعم، والمنعم هنا تعبر عنه «الشمس» رمزيا، تعالى الله سبحانه عن التشبيه والتشابه». وتلك المعانى تتكرر فى الرسالة كما تحدثنا (الفقرة السابعة) حيث تؤكد أن كل مظاهر العالم ومخلوقاته تستمد نوريتها من الله تعالى، لأنه أصل وجودها، وأنها تعهدت بذلك وشهدت بذلك فى عالم الذر، قبل وجودها الأرضى، ثم تناست هذا العهد جاحدة بفضل الله عليها، ثم ينتقل السهروردى إلى الإنسان لكى يوبخه على إنكاره نعمة الله عليه وإقراره بالعهد، خلال حكاية «البستانى والسائل»، فالسائل الذى يأخذ حتى عنقود عنب من بستان صاحبه، يظل أسيرا لفضله طوال حياته، فما بالنا وكل شىء البستان وما فيه من ثمار، يرتد إلى نعمة الله تعالى وفعله، فلولا نعمة الله تعالى ما أثمر البستان، ولصارت الحياة كلها قفرا، مع ذلك ينكر الإنسان النعمة كافرا بفضل الله عليه، ناسيا الإقرار الذى أخذه على نفسه بأنه لا رب له إلا الله تعالى، ولا منعم عليه إلا الله تعالى، فكيف ينكر صاحب البستان، أنه لولا الشمس ما أثمرت شجرة فى

بستانه؟! من أين تستمد الأشجار قدرتها على النمو والحياة بدون الشمس؟! بل كيف يستمد الإنسان قدرته على الحياة والتواصل فيها بدون مدد الله تعالى وعنايته، والنص البسيط الذى يأتى على لسان الشيخ المعلم عندما سأله تلميذه «أو تمتلك الشمس تلك القوة التى بها يمكن أن تبدأ منها النورية إلى باطن اللؤلؤة التى تتوهج بالليل؟» وعندما أجابه «أنها تمتلك تلك القوة»، نص يوحى على بساطته، بكل المعانى السابقة»، .... وتثمر الشمس بستانه (الإنسان) كل عام بالعنب والثمار الأخرى، لكن البستانى لم يشعر أبدا بأن عنقه مطوق بجميل الشمس»[٥٩] وتصفع الرسالة وجه الجحود فى الإنسان فتذكره بأنه مهما حجبت ظواهر الطبيعة المادية نور الشمس فهذا ليس دليلا على غيابها، وإنما هو دليل على سوء تقدير الإنسان وجهله، بل إن هذه الظواهر جميعا لتؤكد بوضوح سافر أن كل شىء لا بقاء له، وكل شىء هالك إلا وجه الله تعالى، وأن الناجى فقط هو ذلك الذى تحرر من ربقة كل شىء، حتى ينال كل شىء. إن ثمار شجرة السيمرغ لا يقطفها إلا من ضحى بكل شىء هنا، لينال كل شىء هناك، عند جبل قاف حيث الإشارة إلى نعيم الرؤية والمشاهدة فى العالم الآخر، أين ما كان من الملوك والجبابرة على ظهر الأرض، أين نعيمهم وممالكهم وما كانوا يحكمون، كل شىء ولى واضمحل، لأن كل شىء لا يستمد وجوده وبقائه من ذاته، بل من الله تعالى، لهذا ما نجى إلا واحدا، هو الإنسان المتحرر، أو «أبو يزيد» كما تنطق الرسالة. لقد كان لأبى يزيد حظ طيب ليدرك هذا، فقد تحرر من كل شىء كان يملكه كثمرة لما حققه تماما بشكل فورى. إن الترف والجاه والمال عقبات فى طريق الرجال. وطالما كان القلب مشغولا بحب هذه الأشياء، فإنه لا يمكن أن يرتقى. وأى أمرئ يكون مثل درويش متجول ويرتفع فوق عبودية الزينة وجاه المنزلة، سوف ينال العالم

فى صفائه.»[٦٠]. وهكذا تعبر الرسالة من خلال حكايتها الرمزية عن أن الطريق ليس إلا خطوة واحدة يتقدم بها الإنسان خارج نفسه، وما يتلبث بها من أطماع وأهواء ليصل إلى الله تعالى. لهذا كان اليقين الذى يحصله الإنسان فى طريقه، كما أخبرتنا رسالتنا لغة موران وصفير سيمرغ مثلا، هو أن قناع النفس يعنى وجود الله وحده، وهو الأمر الذى عبرت عنه كلمات الجنيد بحق عندما قال «التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك فيه»[٦١]. وذلك لأن الصوفى الحق لا يقوم بنفسه بل بالله تعالى، كما يشعر أن الكل لا يقوم إلا بالله، وذلك لأنه فنى عن كل شىء لكونه آثر الله تعالى على كل شىء، ولذا آثره الله على كل شىء، لينتهى الأمر بالصوفى إلى أن يضحى بعلم نفسه لأجل علم الله، وبإرادة نفسه لأجل معيته لإرادة الله تعالى.

وهكذا تنبأنا الرسالة عن أن الشخص الحقيقى هو الوحيد العارف الحقيقى، الذى يستطيع الارتفاع فوق قيوده، والسمو فوق رق الكائنات، متجاهلا كل شىء لأجل علوه، واثقا فى رحلته، خاليا عن كل ما يملك، لأجل الحق، لأجل عالم البهجة الحقيقية. إن هذا الموقف الوجودى الذى يحققه الشخص المتعالى، هو الترحال الروحى الذى لا يتحقق إلا عندما يوقف السالك نحو الحق، اندماجه مع وجوده النفسى المادى، لكى يتوحد مع الروح، تائبا عن كل شىء ما خلا الله، زاهدا فى كل شىء ما خلا الله، منيبا عن كل شىء إلى الله، وهو ما يعبر عن جواب الشيخ عندما سأله مريده الطموح، أو هناك أى إنسان يمكن أن يرتفع فوق القيود التى يمتلكها؟، فأجاب الشيخ: هذا الوحيد يكون شخصاً حقيقيا (عارفا)...»[٦٢]، وهكذا فإن الإنسان الذى سقط فى الوجود ـ فى ـ العالم قابعا فى قاع الوجود الدنيوى، هو مثل الجنين الذى لم يولد، لا يؤمن على الإطلاق بأن هناك من أهل الصلاح والأولياء من استطاع الارتفاع فوق قيوده، فهو لا يؤمن

ببهاء عالم الروح وألقه، عندما نحدثه وهو مسجون فى الدنيا المظلمة، مقيدا بحبائل بريقها الخادع. أما العارف وحده، العاشق وحده، الإنسان الحقيقى بمفرده، هو الذى يصير جنينا فى رحم الفناء، لأنه أدار ظهره للعالم الخارجى. وعلى العكس من ذلك تماما فإن أهل الدنيا، هم أهل التقليد والمحاكاة العمياء، هم الحشد الذى لا يشغله إلا إشباع حاجاته الشهوانية على اختلاف صورها، هم أولئك الذين لاتفتح أعينهم الروحية، فلا يروا إلا ما يرون بحكم العادة، من مظاهر الدنيا وزخرفها.

إن الإنسان لا يدرك مهما حاول أن يحقق الكمال فى الدنيا، أنه مهما كان اقترابه من تحقيق هذا الكمال الدنيوى، فإن فعله سيظل ناقصا، لأن فعله يدور فى مجال ناقص لعالم ناقص، وعلى الإنسان الذى يسعى إلى تحقيق وجوده الحق، أن يولى وجهه شطر العالم الباقى، ويعلم أن ما يحاول تشييده فى هذا العالم، ليس شيئا بالقياس إلى العالم الآخر، إن إحساس الإنسان الدائم بنقصه فى وجوده - فى - العالم و كان عليه أن يوقظه إلى حقيقة أنه مهما حاول الكمال فسيظل ناقصا، لأن وجوده ليس قائما بذاته، ووجوده فى هذا العالم مرتبط حتميا، بأجل محتوم ضرورى لا دخل له فى صنعه، ولا يتأخر لحظة عما قدره الله تعالى، فكيف يكون حاله وقد حان أجله، وهو مشغول بعالمه الدنيوى، مكبلا بمحاولة العلو داخل دائرته الضيقة، غافلا عن علوه الحقيقى شطر العالم الأخروى، الذى يمثل فى ذاته دائرة الوجود المطلقة، التى تموج فى محيط النعيم الأبدى، انتظارا لأولئك الذين ضحوا بكل ما يمتلكون هنا، لكى ينالوا الفوز الحقيقى هناك. وهكذا فمهما شيدنا فى الدنيا، ومهما رفعنا من قصور، ورفلنا فى النعيم، فكل شىء لن يكون كاملا على الإطلاق كما نريد، لأن الدنيا ليست مجال الكمال، وإنما هى مجال المكابدة

والمجاهدة لأجل الانعتاق، طلبا لله تعالى، وعلى الإنسان أن يتذكر وهو يظن أن ما يفعله يدفعه إلى الكمال هنا، الآية الكريمة التى تنطق بقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم».. فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» صدق الله العظيم (سورة النحل، آية: ٦١)، إن على الإنسان أن يترك بهجة الدنيا، عندما تتحول إلى قيد يكبله وحجاب يمنعه من رؤية الحق، لأجل نيل البهجة الدائمة فى الآخرة. إن هذه الانتباهة التى على الإنسان أن يحققها لأجل تحقيق الخلاص تدله على الحكمة الخالدة التى تنطق بأن الإنسان لا يعرف قيمة النعمة إلا بعد فقدانها، ومن ثم فنعمة الدنيا قائمة عند حدين: الأول: أن يسقط الإنسان فى حبائلها فيتلفع بالنعمة ناسيا المنعم، والثانى: هو أن يضحى بهذه النعمة لأجل تذكر المنعم والترحال إليه. من هنا كان عليه أن يطرح كل الأوهام النفسية والعقلية والبدنية التى تمثل حجبا فى الطريق، تمنع أنوار الحق، من أن تنعكس على مرآة ذاته، ويذكر لنا السهروردى فى رسالته لونا من ألوان المعرفة العقلية الزائفة التى يدفعنا الفضول وحب الإستطلاع إلى التعلق بها كما يقول القائل على لسان المريد الطموح الذى سأل شيخه: «وعندما يكون القمر كاملا وتكون الشمس والقمر فى مواجهة مباشرة، فيكون واضحا أن الأرض تقع بينهما، فلماذا لا تكون الأرض حجابا للنور بين الشمس والقمر؟»[٦٣].

فهذا تفسير علمى زائف، لأن القمر لا يخسف فى كل مرة يصير فيها مقابلا للشمس، فيذهب نوره، أو بالأحرى لا يعكس ضوء الشمس على صفحته. وهذا ما يجعل السهروردى يلجأ إلى الرسم الرياضى ليوضح زيف هذا الادعاء ، الذى يمثل مع غيره، عند تعلق الإنسان به، حجابا عقليا يحجب الإنسان عن رؤية نور الحقيقة، وكالعادة يلجأ إلى «دائرة» ليوضح العلاقة بين الشمس والقمر والأرض، وأن دورة

كل منهم دورة منتظمة، بحيث لا يحجب أى منهم النور عن الآخر، بحيث يظل النور نهرا سيالا لا يتوقف عن السيلان إن صح التعبير، وتظل الأرض والقمر تواجه بظلالها أنوار الشمس فيضيئا، وهى إشارة رمزية هندسية، يعبر بها فيلسوفنا الصوفى عن الصلة بين الأبعاد الأساسية للإيمان فى الإسلام. فيمثل محيط الدائرة الكبرى الشريعة التى تحيط بالجماعة المسلمة كلها، فى حين أن نصف القطر يرمز إلى الطرق التى توصل إلى المركز حيث توجد الحقيقة (الشمس) وهذه الحقيقة، الموجودة فى كل مكان ولا مكان حيث إن لا أين، توجد الطريقة والشريعة من الناحية الرمزية، بالضبط كما توجد النقطة فى نصف القطر والمحيط فى الوقت ذاته. وهكذا فإن الشريعة والطريقة من حيث أن كلا منهما أوجده الله تعالى الذى هو الحق، تعكسان المركز، كل منهما بطريقته الخاصة، تماما مثل علاقة القمر والأرض بمركزية الشمس بالنسبة لكل منهما[٦٤].

٤ ـ من رمزية التعليم إلى الزهد والتطهر الروحى كمعراج للعلو:

لا ترسم لنا رسالة «فى حالة الطفولة» معالم الطريق الصوفى، ولا تفصل الحديث عن المدارج الصوفية التى يسكلها الصوفى فى طريقه، وتكتفى خلال رموز حكاياتها، بالتركيز على الزهد والتطهير الروحى كمعراج للعلو نحو الحق. والواقع أن ما سبق ينقلنا مباشرة إلى دلالة الطريق الصوفى، خلال الزهد والتطهر وتقوم هذه الدلالة على النظر إلى الحق فى مقابل الذهول عن الباطل، بحيث يوجه الإنسان وجهه ميمما نحو الكونى الحى، زاهدا عن كل كبرياء دنيوى، وهذا يعنى تحرير العقل أولا من أى طموح يرمى إلى الشهرة والمجد، وثانيا بالانحناء لخدمة الحق تعالى، بتطهير النفس من الشر وتقويتها بالعقل، حيث يتأهل الإنسان بالابتعداد عن نوادى الثرثرة

والكثرة، فى مقابل قصد بيوت أولئك الذين تعودوا أن يصمتوا، تأملا فى صفحات الكون وعظمته، وتأملا فى نفوسهم بقصد تنقية مرآتها من كدورات الأهواء والنزعات المادية، وبهذا التأمل الصامت، الذى يشبه روح الأبدية، يتم الإنسان الاستغراق فيرحل من مظاهر الحق إلى صفاته، ثم إلى معرفته، وهنا يجتاز عالم الأسرار، ليصل إلى باب الفناء والافتقار إلى الله، فيغدو قلبه غنيا بالبقاء مع الحق، وبانصراف معنى الفناء والفقر لن يكون هناك إلا الله باقيا فى قلبه. وهذ المعنى هو ما تعبر عنه رموز وحكايات الرسالة فى أعمها الأغلب.

فالتطهير الروحى هو وسيلة إعداد الذهنية الإنسانية التى تهيئ الإنسان ليكون أقرب للتقوى والطاعة، وهذا الإعداد إنما يقوم على تشبع مرآة القلب بالإيمان حتى تعكس الصورة تماما، ولكى يتم ذلك يجب أن يكون سطح المرآة مصقولا إلى أبعد حد، ذلك أن الحقيقة الإلهية يمكن أن تجلى نفسها على نحو يقينى واضح، شريطة أن تكون مرآة القلب مطهرة من كل أدناس الدنيا وكدوراتها، بحيث تكون هذه المرآة الصافية رمزا للكمال والاستقامة والطاعة الأخلاقية. ذلك أن القلوب وحدها هى التى تعكس أسرار الحق، لأن القلب عندما يصفو كالسماء، فإن ضياء القمر ينعكس على مرآة الماء التى هى القلب، ويرتبط ذلك بالمجاهدة التى تشبه صقل المرايا والعدسات، لأن الذنوب فى القلب تؤثر تدريجيا على صفائه مثل تراكم الصدأ على المعادن تماما. ولهذا يحث الطريق الصوفى الإنسان على مجاهدة شهواته، ومقاومة أعداء روحه فى داخله وخارجه، أى الأعداء المجسدة والأعداء على مستوى الفكر، من أجل أن ينتهى من مجاهداته وقد هزم فكر الخير فكر الشر، حتى يطرد كل ما يشد الإنسان إلى الشر من جسده وقلبه معا، وهذه هى المعركة الحقه،

وهى الجهاد الأكبر كما أخبرنا رسولنا عليه الصلاة والسلام، وهذا الجهاد الأكبر يظهر في أحلك الظروف التى يمكن أن يواجهها الإنسان فى حياته، كحكاية التاجر الذى ركب سفينته وحملها بكل ما يملك، وفي عرض البحر قامت قيامة الرياح، ودخلت السفينة فى دوامة، فقذف البحارة كل غال وثمين إلى البحر، حتى أصاب التاجر الثرى الكرب من جراء إحساسه بالعجز واليأس. لقد وضع فى امتحان رهيب داخل مرارة الحياة التى قد تنتهى فى أى لحظة مع أمواله. وبهدوء الرياح ووصول السفينة إلى الشاطىء تيقظ الرجل إلى حقيقة وجوده فى الدنيا، وأنه وجود عابر لا ينفع فيه مال أو جاه أو كبرياء، فألقى بكل شىء إلى الماء، ليصبح فانيا عما يملك، متفردا عن كل قيود الجاه والثروة التى ظن أن فيها ملاذه، وهو فعل الرجل الحقيقى الذى أبصر الحقيقة فى غفلة أصحاب الدنيا وعشاقها الذين اتهموه بالجنون. ولقد صار وجود المتاع وعدم وجوده عنده سيان، لأن حياته فى هذا العالم يمكن أن تنتهى فى أى لحظة(٦٥).

والحكاية كما أجملت طرفا منها تؤكد المقابلة بين نموذجين: نموذج الموجود الأوحد أو المستثنى ونموذج الحشد الأبله، أى الفرد فى مقابل المجموع، أما الموقف الوجودى الذى يظهر لنا النموذجين موقف المحنة، الذى يشوبه أعمق القلق على المصير وعلى حين يتشبس الحشد بالدنيا، فإن قلق الموجود الأوحد إنما كان قلقاً لا على المصير الدنيوى، وإنما على حقيقة ما وراء هذا المصير. وهنا تجاوز بلفتة واحدة آفاق التصور العامى، وتطهر من كل ما يملك، رمزا على أن الدنيا لا قيمة لها فى ذاتها، فما قيمة الثروة والجاه والعرض الزائل، والإنسان فى دائرة الموت. إن الحل هو التلفع، فى حومة هذا الهلاك بشىء أدم بقاء، وأعمق إمعانا فى الحياة الحقة، لهذا فالتاجر على الرغم مما كابده وما عاناه، فعندما وصل إلى الساحل قال: «فأنا

أرى أني لا كابدت الأذى ولا خبرت الخسران المادى. فأنا أتصور، وقد وصلت بأمان، أنه لو كان في استطاعتى نسيان الألم سريعا، لو كان فى استطاعتى نسيان كل ذلك العذاب سريعا أيضا، ففى وقت آخر لن يبقى فى ذهنى أى من الآلام حتى أسوأها..»[٦٦] إن إدراك الإنسان لكل شيء على أنه إلى زوال يدفعه دفعا إلى إدراك هذه الحقيقة، أن الحياة أفضل من المال»، لأن الحياة هنا هى حياة القلوب التى يريدها ويطلبها السالك نحو الحقيقة، الذى أدرك فى تطهره وزهده فى متاع الدنيا، أنه قد يمتلك الأموال مرة أخرى، ومع ذلك فإن رغيفا من الخبز مع صحة طيبة أفضل من تملكه لكنز ضخم وسفينة ملكية[٩٧] هكذا يصل الإنسان إلى القناعة، بأن صحة الأبدان والأرواح خير من الدنيا وما فيها، لأن من يمتلكها يستطيع أن يسلك الطريق والدنيا فى يديه، فارغ منها قلبه.

هكذا فالسالك إلى الله تعالى هو الذى ينتقض، خلال زهده، نحو الانعتاق من عبودية العالم، والتفرد بحثا عن الوطن المنشود، وبالتوازى فكل ما يتحرر منه الإنسان هنا، يحصله هناك، وهذا المسلك عند جمهور الناس لا يعبر عن انعتاق أو تحرر، وإنما يعبر عن ضرب من ضروب الجنون، وذلك لأنهم لا ينظرون إلا إلى ثرائهم الدنيوى دون أن يقيموا وزنا لرحمة من يمنحهم الغذاء والثراء، وعلي الرغم من أن الحق يوقظ الكائنات، جميعا التى غفلت عن انتباهتها، لكى يرى حبه القديم، لكى يسمع من جديد العهد الذى قطعته هذه الكائنات على أنفسها فى عالم الذر. وكما تتدرج الكائنات فى مراتبها وجوديًا ومعرفيا، تتدرج مراتب الخطاب الإلهى لهم، لأن الأرواح يجب أن تغذى وفقا لقدرتها، لذا فلأن الرحمة الإلهية هى الأم الحقيقية أو هى مرضعة النفوس التى تعالج أطفالها بحنو ودعة، لهذا جاءت الأمثال والحكايات فى الرسالة لتؤدى هذا الغرض الذى يوقظ الإنسان إلى عدم التعلق بمتاع الدنيا، لكى يوجه مرآة نفسه

واسطرلاب قلبه وعقله نحو تأمل العالم الآخر، العالم الحقيقى الذى من خلاله تزيد الأشياء وتقل هنا فى العالم الأرضى، لأن قوام الدنيا ليس فى ذاتها، وإنما فى الآخرة، فكيف يعمل الإنسان بكليته للدنيا، متغافلا عن الحياة الحقيقية؟! والسهروردي يؤكد أن هذا السلوك ليس كسبيا وإنما هو سلوك وهبى، أي يهبه الله لمن يشاء، لذا كان على الإنسان أن يواظب على أخذ نفسه بالشدة، وكسر تعلق النفس بالحرس على الجاه والمال والترف، لأن ذلك يجعله يتحرر شيئا فشيئا، حتى يتم له الانعتاق والحرية الكاملة، التى تعنى صوفيا «التجرد عن السوى والأغيار»، ذلك أن «نبذ كل شيء هنا يجعل الإنسان يربح هناك»(٦٨).

إن هذه الصور التى تعبر عن التطهر الروحى والزهد، كصورة «التاجر والمسافر» لتعبر عن المؤمن السالك الحق الذ يرتجف لكى يحتفظ بإيمانه، بالضبط كما ترتجف الأم الرؤوم حنوا على طفلها، فى مقابل الدنيا فى صورتها التقليدية التى تمثل الأمومة فى قسوتها عندم تلتهم أولادها. ولهذا كان التطهر الروحى مرتبطا بمحنة الأختبار الإلهى حيث ينزل العقاب للإيقاظ والتنبيه، وليس للفصد بسبب الكراهية، فأفعال البلاء فى الطريق، هى نذر الله تعالى للتطهير، هى رحمة مطلقة تتجلى بين الحين والآخر، فى شكل مؤلم كما حدث للتاجر المسافر الذى ألقى بكل أمواله على السفينة فى عرض البحر، وبالضبط كما يعود الطفل دائما إلى أمه، حتى لو ضربته أحيانا، لأنه يعرف أنه ليس له ملجأ غيرها، فإن المؤمن اليقظ يسلك طريقه عائدا إلى الله تعالى، متلفعا برضاه، غافلا عن السوى والأغيار، ومتجردا عن كل تعينات وعواقب الطريق. وهكذا ففى الوقت الذى يضيع فيه الصوفى السالك فى سوى الدنيا، أو فى الوجود ـ فى ـ العالم حسب التعبير الهيدجرى الوجودى عن السقوط، فإنه يشتاق إلى العلو، يشتاق إلى الوطن ويصيح بالضبط كالطفل

الذى كسر ألعابه وأطباقه فبكى أسى وحسرة وفى قفزة واحد قد ينسى السالك، كما فعل التاجر فى الحكاية، كل شيء فى لعبة الدنيا، فيضحى بكل ما فيها من جاه وثروة، كما فعل إبراهيم ابن أدهم مثلا، تطهيرا لروحه وزهداً فيما خلا الحق. وهكذا فإن المنهمك فى الدنيا الذى يعبر عن السقوط فى الوجود ـ فى ـ العالم يستحيل عليه إلا أن يقنع بالسطح ويولع بالقشور الخارجية، رافضا استخلاص لب الصور والمعانى، لأنه فى سقوطه لا يدرك أنه ينتمى فى حقيقته إلى الجوهر والصميم، ومثلهم فى الدنيا كمثل الذى يقرأ القرآن الكريم فيلهو بالتنغيم الخارجى الجميل للآيات الكريمة، ويرفض تدبر معانيها الأعمق، ومن هنا نراه باكيا على ظواهر الآيات، غافلا عن معانيها ومقاصدها، وهى مثل جسده الخارجى الذى يسخر كل شيء للعناية به، دون أن يلتفت إلى روحه، التى عليه أن يفر بها من قيود الجسد وعبوديته، كما يفر العارف من الظاهر إلى الباطن، ومن المرئى إلى اللامرئى فى آيات الكتاب الحليم، ومن ثم ينتقل من الدنيا إلى الآخرة، ومن الأرض إلى السماء، ومن النعيم إلى المنعم، ومن الوجود إلى الموجد، ومن الخلق إلى الخالق، حيث يرى الحقيقة بنور الحق، فانيا عن السوى والأغيار، متجردا عن كل شيء، باقيا فى الحق وبالحق وللحق. إن هدف الزهد والتطهير الروحى هو إحداث عملية التجرد عن علائق الدنيا، حتى يتحقق ما يسمى بالاستغراق الذى يعبر طبيعته فى النهاية، عن أن المستغرق لا يعود موجودا، فلا يبقى له جهد ولا فعل ولا حركة، يغدو غارقا فى الماء، وكل فعل يصدر عنه عندئذ ليس فعله هو، بل فعل الماء، أما لو ضرب الماء بيديه ورجليه فلا يكون مستغرقا، ولو صرخ بأنه يغرق فلا يسمى استغراق، لأنه يكون ذاهلا عن نفسه فانيا عنها، فكيف يصرح بما يدل على وجوده، وهو هدف الطريق كله، الفناء عن الفناء ذاته، وبالبقاء فى الحق الذى يعبر عنه السهروردى فى رسالة صفير

سيمرغ «بلا أنا إلا أنا» التى تمثل عبارة الحلاج الفائقة «أنا الحق» التى تعبر عن التواضع العظيم وليس الادعاء العظيم، لأنه يفرد الوجود كله للحق تعالى، بنفيه لنفسه، حتى يصير عدما، يثبت الحق على لسانه، الذى هو الكل على الحقيقة، والذى لا وجود إلا لسواه. إن العبد يصير بفنائه، عدم بالكلية، فلا يصير شيئا. وهذا الفناء الذى يعقبه البقاء هو الحد الأعلى للتطهر الروحي والزهد. غير أن هذه الدرجة العليا للطريق، والتى هى هدف الطريق الصوفى كله، لا يمكن أن تتم وتتحقق اللهم إلا عبر المحن والاختبارات والبلاءات، بحيث يكون الألم هو الأتون الذى تنصهر فيه النفوس الذهبية فتنال بأنصهارها نورانية بقاءها ولمعان بريقها، وتنال البهجة الحقيقية فى شهود الحق، وهذا الطريق لا يمل السهروردى من التركيز عليه فى كل رسائله وكلماته تلميحا وتصريحا، فهو يقول: «وبباب الحق رجال لا تشغلهم صدمات الأسباب ولا يجزعون من البلاء، فإن البلاء صراط الله تعالى به سرت قوافل الرجال ولو سلكته لوجدت عليه آثارهم، ولعرفت منه أخبارهم، فكل أرض لم يصبها صيب من المصائب أبت أن تنبت نبت النجاح»[٦٩]، وهكذا فإن الظفر بالحق اللامتناهي لا يعنى إلا التألم، ولهذا ركز السهروردى على الأدوات التى تساعد الإنسان على التطهر والزهد والصبر على البلاء، فقال «نعم الرفيقان الجوع والسهر يضعفان أعداء الله من القوى، بعقر مطاياها، ويعد المستشرق لسنى الإشراق، والفقر سوط الله تعالى به ساق الصديقين إلى فواصل الدرجات، فيا من كلف بالمنطق المبين صبرا على ما أمر به، أقم الذكر فلن يصدك عنه أحد.. فالله تعالى هو القائم على النفوس ويستوفى الحقوق للعباد..»[٧٠].

وهكذا فالتعب والنصب هما سبيلا الوصول ـ كأدوات للتطهر ـ إلى العلم الإلهى، ولذا يخاطب السهروردى الإنسان بقوله «إن أردت أن تكون عالما إلهيا من دون أن تتعب وتواظب على الأمور المقربة

إلى القدس فقد حدثت نفسك بالممتنع أو شبيه الممتنع، والناس يجتهدون فى طلب الباطل غاية الاجتهاد، وقبيح بطالب الحكمة أن لا يجتهد ولا يطلب الطرق.. حتى تأتيه البارقة النورانية فيرقى إلى السكينة الإلهية الثابتة وما فوقها...»[٧١] بالضبط كما تحدثنا رسالتنا هذه «فى حالة الطفولة» عن حالة شخص ما.. تأثر بالحالة التى نبذ فيها كل شىء يملكه، ولأن حالته هى شىء ما موهوب له من العالم الآخر، فعليه أن يداوم على إنفاق أشياء من هذا العالم حتى يعتق شيئا فشيئا...»[٧٢] وهكذا فالزهد والتطهر الروحى اللذان ينفيان عن السالك كونه متعلقا بغير الحق تعالى، هما اللذان يرفعانه من التلبس ببريق المتع الحسية الشهوانية، حيث كان الإنسان غير ناضج، إلى اللذة الحقيقية التى يحصلها فى نضوجه الروحى، وهى اللذة التى توقفه على مدى الفرق بين الأرض والسماء، عندما يكون قد تلفع بخبرة لذائذ الأرض الفانية ولذة السماء الباقية، كما يقف على حقيقة المقولة الصوفية التى ترمى إلى القول بإن الذوق هو محك المعرفة والخبرة، «فمن ذاق عرف»، وفرق كبير بين معرفة ماهو زائل، ومعرفة ما هو باق. إن اللذة الباقية للعارف الذى وصل إلى النضوج الروحى هى التى تحقق أولا تواصله الحقيقى مع غيره من البشر، لأنه سيكون تواصلا قد انفكت أواصر أطماعه ورغباته الأرضية، أى تواصل فى الله ولله وبالله، وعندها فقط يصل الإنسان إلى التحرر الحقيقى، بالانسلاخ عن القيود، فيكون قد وصل بذلك إلى عتبات الأبدية، فينفذ من المرئى إلى اللامرئى، ومن عالم الظواهر إلى عالم الغيب، ومن الولع بظاهريات العالم المحدود، إلى الولع بالذات الغيبية المطلقة خلف حجاب الأسرار. إن السهروردى يصفع الإنسان على وجهه منبها إياه، لكى يقارن بين لذة عابرة فى أحضان الدنيا، وتجربة باقية فى أحضان رحمة الحق، فيقول: «تأمل فهناك اختلاف بين تلك اللذة وهذه التجربة!»[٧٣].

٥ ـ ظاهريات الطريق: السماع والرقص:

للسماع المرتبط بالرقص فى دوائر الذكر قيمة كبرى ـ للتعبير عن المواجيد والأشواق الداخلية التى لا يستطيع الإنسان فى معظم الحالات، كبتها والتحكم فيها ـ عند الصوفية بصفة عامة والسهروردى شهيد الإشراق بصفة خاصة، حتى وصلت إلى حدها الأعلى مع مولانا جلال الدين الرومى، حتى صار السماع والرقص من علامات الطريقة المولوية التى تنتمى إلى الرومى[٧٤].

إن السماع فى رسالتنا هذه هو غذاء الروح، ويحول الإنسان من التعلق بدنيا المظهر إلى الغوص فى عالم الروح، وكأنه ما عاد يسمع بأذنه، بل ينصت إلى روحه وهى تنصت لسماع ذاتها، وهى تصغى إلى أنغام العالم العلوى، فالسماع ينقل النفس الشجية من الأرض إلى السماء، ومن المرئى إلى اللامرئى، ومن الإنصات إلى المعازف إلى سماع موسيقى الملائكة وهى تهب أنسامها لروحه، وهذا هو سر من الأسرار الخفية التى تعبر عنها الإيقاعات الموسيقية فى دوائر الذكر الصوفية، وهذا السر يعكس على مرآة النفس الصوفية المتوقلة صوت الحبيب، لأنه ما عاد يسمع إلا بأذان روحه أصداء العالم الآخر، حيث تنتبه الروح «لحالتها الخاصة وتنتزع الخبرة من الأذن وتقول، إنك لست جديرة لكى تنصتين لهذا! إن الروح تعزل الأذن وتنصت لذاتها، إلا إنها تصغى لعالم الآخر، حيث تتوقف وظيفة الأذن عن الإصغاء...»[٧٥] وهكذا تقفز الروح عبر مرايا العالم الأرضى، إلى العالم الآخر، فتعطل حواسها الخارجية، لتسمع بأذن الروح إلى أصداء العالم الأعلى. ومن هنا يكون السماع الأرضى مناسبة تتجلى من خلالها أصداء العالم العلوى فى أعماق الروح. ويستخدم السهروردى فى رسالته للتعبير عن عزف النغمات الموسيقية رموزا «كآلة الفلوت»، و«الطبلة»، والأولى هى من آلات النفخ الموسيقية كالناى لا يعبر ولا يغنى فى الرمز الصوفى إلا عندما تلامسه شفتا الحبيب،

منتظرا بأعينه التسع إلى هاتين الشفتين اللتين تمنحانه روح الحياة، وتذكر العاشق بالنفخة الإلهية فى الإنسان، فى قوله تعالى: «ونفخت فيه من روحى» *سورة الحجر، آية (٢٩) ومن هنا تصبح هذه الآلة مثل الإنسان الذى يحاول تكرار اللحن الأزلى للعشق. ولهذا وجدنا مولانا الرومى فيما بعد ينظر إلى الناى وكأنه مرتبط بقصب السكر، كلاهما مملؤ بحلاوة الحبيب، كلاهما يرقص قبل فى الأجمة أوفى الحقل آملا الظفر بشفة المحبوب[٧٦]، أما الطبل فهو آلة الإعلام، عن حالة العاشق عندما ينخرطون فى الرقص بيد أنه يمكن أن يكون رمزا لأهل الجلبة والضجيج الفارغ، لأن الصمت، كما سبق وأن أومأنا، شيء مطلوب للعاشق ومن العاشق، لأنه يبعده عن قرع طبل الكلام الأجوف، إذ الصمت صنو التأمل، أما قرع الطبول فعادة ما يكون للحروب، وربما يشار إليه على أنه قرع لطبل القلب عندما يرتفع نبض دقاته فى دائرة العشق، حيث يمكن تصور الكون كله وقد تحول فى عين العاشق الصوفى إلى طبل كبير يدق طبول حرب النفوس وجهادها للوصول إلى معية الحق. والواقع أن هذه الإيماءات الموسيقية فى رسالة السهروردى غير محددة على الإطلاق، كما هو الحال عند غيره من الصوفية، إلا أنها جميعا تعبر رمزيا عن التجربة الروحية، بمعنى أنها إن كانت موسيقى تعزف هنا، فإنها فى حقيقة الأمر ليست إلا مظهرا وتعبيرا حيًا عن الانسجام الأزلى الذى يلهم الصوفى أن يغنى بكل الصور والأساليب، لكى يعبر عن عشقه للحقيقة المطلقة التى يسعى إلى تحقيق شهودها.

وإذا كان السماع عند السهروردى فى رسالة حالة الطفولة هو الذى ينقل الإنسان، من خلال روحه، إلى الإصغاء للعالم الآخر، فإن الرقص هو أحد الأساليب التى تسلكها الروح نحو الترقى، لأن الرقص كما يسميه أصحابه، ليس إلا رقصاً كونيا يعبر عن الكون فى

دورانه حول مركزه، الذى يمثل بالنسبة له المحيط الذى يدور فى فلكه، ولا ينفك عنه، فكل ذرات الكون تهفو إلى مركزها، وكلها تسبح بحمده وتتعشقه بالصورة التى جبلت عليها فى طبيعتها، وعندئذ يصير الإنسان العاشق، خلال رقصه ودورانه، متوحدا مع ذرات الكون، حيث ترق روحه وترتفع فوق ثقل البدن، الذى يمثل بثقله سجنا وقفصا له. فلابد وأن يذوب البدن فى احتراقه واصطلامه كجسد الشمعة، حتى يطير عصفور الروح حرا فى فضاء اللانهائية. وهنا يصير الرقص الكونى مصحوبا بموسيقاه، إن جاز التعبير، هو أحد وسائل الروح لإذابة سلطة البدن وسطوته التى تخمد انبعاث الروح وشوقها إلى التحرر والانعتاق. إن الذى يرقص ليس أعضاء المدن، لأنه مجرد مظاهر ومرايا لعملية الرقص والدوران، لأن الراقص الحقيقى هو الروح التواقة للانعتاق من أسر القيود الأرضية كلية، وهى لهذا إن لم تستطع التحرر وتحطيم سجن البدن، فإنه من فرط شوقها للانعتاق والتحرر والفكاك تهزه هزا عنيفا، حتى يذوب تحت ضربات رقصها، وفى الوقت الذى يصيب البدن التعب الشديد من ضربات الرقص الروحى ووقعه، تزداد الروح توقدا واشتياقا نحو الانعتاق من القيود والعلائق، ونيل الحرية، فى أفق العشق الأبدى لجناب الحق تعالى. وعلى حين تهوى شهوات البدن بالإنسان إلى الأرض، فإن روحه ترفعه إلى عليين حيث يحقق شهود الأنوار الإلهية، ولهذا فالروح لن تحقق الخلاص والتحرر ما دامت أسيرة لبدنها، واقعة فى قيد الوجود ـ فى ـ العالم. ويومئ السهروردى فى رسالته إلى أن الإنسان وإن كان واقعا فى قيود الدنيا والأخرين من حيث كونه بدنا، فإن روحه لا سلطان عليها، لأنها سوف تتحرر من كل هذه القيود، عندما تتهيأ بتوقد أشواقها للفرار نحو معراجها إلى جناب الحق، خلال العشق الذى يعبر عنه هنا عن طريق الرقص

الكونى. يقول السهروردى على لسان المريد الذى يسأل شيخه عن رقص الصوفية قائلا: «ما الذى جعلهم يرقصون؟ - فيجيب الشيخ: إن الروح تشرع فى الترقى مثل عصفور يتوق أن يفر من قفصه. إن قفص البدن يكون عائقا، لذا فعصفور الروح يكابد بقوة ليرتقى عن قفص البدن. وإذا كان للعصفور قوة كافية، فإنه يمكن أن يحطم القفص ويفر، فإن لم يسطتع ذلك، فإنه يجعل القفص يهتز تحت وقع حركته التواقة للهروب...»[٧٧].

وباستقراء كتابات الصوفية بعامة خاصة التى أرخت لهم أو ترجمت لهم أو رسمت بالتقريب معالم الطريق الصوفى ودلالاته وتحدثت عن مواجيده، نجد هذه الكتابات تتفق بصفة عامة على أن أحوال الجذبة والإشراق والغيبة عن النفس والفناء أمور غير إرادية وليس للعارف اختيار فى ظهورها، والواقع، كما يرى العرفاء أنفسهم، أن استعداد الصوفى ووجود الأسباب والعلل والمقدمات التى تجعله مهيأ للانجذاب، يجب أن ترتبط بالأعمال الاختيارية له التى تقع طوع إرادته والتى تؤثر فى ظهور حالة الفناء، بل إنها تعتبر عاملا قويا لحصول حال الوجد الذى من جملته الموسيقى والغناء والرقص التى نسميها جميعا السماع. وإذا كان السماع يعتبر فى نظر الفقهاء مذموما بصفة عامة، كما يرى الجوزى مثلا فى كتابه «تلبيس إبليس» عندما ينتقد ويذم الغناء والسماع عند الصوفية، إلا أنه يعد عند أكثر أكابر الصوفية كمولانا جلال الدين الرومى والسهروردى من قبله من أهم الطرق للوصول إلى حالة الوجد[٧٨].

والسماع، كما أشرت من قبل، له معنى رمزى، لأنه يعبر عن موسيقى روحية فى جوهره، وإيقاعات الموسيقى التى يصاحبها إنشاد الأشعار إنما تحمل أسرارا لا تكشف لغير أهلها، فاندفاع الدراويش فى

الدوران، على صوت الناى عند مولانا جلال الدين الرومى مثلا، يمثل دور المسارات الدائرية للكواكب وحركة الكون، حيث «يردد الكون كله بهجة الانتصار: أرى الدنيا ملأى بالنعيم، والمياه تتدفق من العيون دائما والأغصان راقصة كالتائبين والأوراق مصفقة كالمطربين...»[٧٩].

وبصفة عامة فإن حفل السمع عند الصوفية يتم بشكل خاص، حيث يدخل الراقصون لابسين ثيابا بيضاء، ترمز إلى الأكفان، ملفعين بمعاطف سود فضفاضة، ترمز إلى القبر، مقلنسين بقبعات عالية من اللباد (وهو مظهر المولوية بالذات) تصور شاهد القبر. أما الشيخ الذى يمثل الوسيط بين السماء والأرض فيدخل أخيرا، محييا الدراويش الذين يردون التحية بالإشارة، ثم يجلس أمام بساط أحمر، ويترنم المغنى بمدح الرسول ﷺ، ويبدأ عازف الناى بالعزف بينما الضارب على الطبل يؤدى مهمته، ويقرع الشيخ على الأرض. وبعد إذن يأتى الدراويش ليدوروا مرات حول مركزية الرقص، وهذه الدورات ترمز بصفة عامة إلى مراحل تقرب الإنسان من الله تعالى: طريق العلم والرؤية والطريق المؤدى إلى تحقيق الوصال. وعند الانتهاء من الدورة الثالثة يأخذ الشيخ مكانه على البساط، وعندما يلوح الدراويش بأيديهم هنا وهناك وخلال عملية الدوران، فإنهم يخلعون معاطفهم ويتخلصون من خرقهم السوداء، ويجعلونها تقع على الأرض متجردين منها لابسين الأبيض، كما لو أنهم تخلصوا من غلافهم الأرضى لولادة ثانية، أى لكى يعيدوا ببساطة وجودهم على النحو الحقيقى، وكأنهم يولدون من جديد. وهذه الولادة لا تتحقق إلا عبر التخلى عن الهياكل الأرضية، والعلائق الأرضية، لكى ينالوا ما هو حقيقى من العالم العلوى، والسهروردى عندما يشير إلى ذلك فى رسالته، فإنما يريد أن يؤكد رؤيته الفلسفية الإشراقية

التى ترتبط أصلا بالمنحى الأفلاطونى الذى يؤكد أن المادة شر، فالبدن شر للنفس لأنه مادى، والنفس قد سجنت فى عالم البدن لكثافته وظلمانيته، وهى تسعى إلى الفكاك والانعتاق من قيوده وعلائقه. لهذا يهدف السهروردى فى مذهب الإشراقى بعامة إلى تطهير النفس حتى تحقق الخلاص والوصول للأنوار العالية، ولأن البدن هو الذى يمنعها من تحقيق الخلاص والتحرر، كان عليها أن تفر من طبيعته الظلامية شوقًا لنفحات النور، وعليها أن تستخدم البدن لكى تتصل بينبوع الأنوار عن طريق الحب أو العشق(٨٠)، وعندئذ تحقق خلاصها، ومن ثم تحقق انبعاثها الأبدي، وتولد من جديد خلال علاقتها بأنوار الذات الأعمق حيث تنشد صورة التوحيد الحقيقى الذى أعلنه فى صفير سيمرغ «لا أنا إلا أنا»(٨١) وهكذا يصير السماع بما فيه من رقص يعبرعن أداة كونية هدفها التجرد عن كل شيء يمثل حجابا وعائقا نحو انطلاقة الروح فى سلوكها نحو الحق، بما يعنى التخلى عن العالم الأرضى لنيل العالم العلوى، وكأن الصوفى، وهو يرقص ويدور حول المركز دورته الكونية ملوحا بيديه، يطرح العالم الأرض وشهواته من كم ثوبه، حتى يتخلص من كل ما يعوقه عن الانعتاق، لأن الدنيا كما يمثلها البدن فى الإنسان تهوى الإنسان إلى أسفل، وتعوقه عن الارتفاع فوق قيوده علائقه، كما تعبر رسالتنا هذه(٨٢)، إن طرح الخرقة وارتدائها ليعبر بجلاء عن أن الخلاص لن يتم للصوفى إلا بولادة جديدة يستعيد فيها وطنه المفقود، ويعود إلى حالته الأولى وسيرته الأولى «فى يوم ألست» الذى يشير إلى شهادة الكائنات جميعا على ربوبية الخالق سبحانه. إن هذا الطرح إنما يوقد مشاعر الصوفى ويشحذ كل طاقاته من أجل نيل حريته باستعادة حياته الأولى ووطنه وعشقه الحقيقى، وهذا يتوازى بالضرورة مع تبدل الأنا من الوجه الذى يغرس الإنسان فى الأرض، إلى الوجه الذى يرفعه إلى البقاء

فى أنوار الحق ومع الحق وبالحق، أنه يضحى بالأنا من حيث هى تعين، لأجل الأنا من حيث هى تعبير عن المطلق، ومرآة تتجلى عليها أنوار المطلق. إن الصوفى يعلم أن مستودع الكنز الإلهى يوجد داخله، ولن يتسنى الكشف عن هذا الكنز إلا بالحفر فى أعماقه لرفع كل الحجب والتعينات المادية والعقلية، ليصير هو ذاته، وعندئذ يستعيد ذاته على نحو أبدى. وإذا كان ذلك كذلك فإن حلقة الرقص تدعو العرفاء إلى الذوبان فى أعماقها، لأن فيها «يشتد عود عصفور الروح وتزيد قوته فيهجر قفصه ويطير ميمما شطر الأبدية، وعندئذ تسقط سلطة البدن، الذى يجعل الإنسان الذى صار هو ذاته، مشاركا للآخرين على صعيد التموضع والسقوط، ومهما سيطر الآخرين عليه من حيث هو مادة، فإنه سيكون حرا طليقا من حيث هو ذات أعادت نشورها وبعثها من جديد، وعلى نحو مطلق. إن الصوفى لن ينال حيرته إلا بالعلو فوق تموضعه، إلا بالمغادرة والتوحد مع الذات، الذى يفتحه مباشرة على البقاء فى أحضان الأنوار الإلهية، التى هى تجليات الحضرة المطلقة(٨٣).

وهكذا يصير السر فى عملية الرقص المعبر عن الدائرة الكونية، هو أن الشيخ عندما يأذن لدراويشه بالرقص، حيث يدورون بعد ذلك رويدا رويدا، مع بسط أذرعتهم كأجنحة الطير، وتدار راحات الأيدى اليمنى نحو السماء إلى أعلى لنيل الرحمات الإلهية، ثم تدار راحات الأيدى اليسرى لتهب هذه الرحمات إلى الأرض، فتكون قلوب العرفاء واسطة بين الرحمة الإلهية وحاجة الأرض لنعمة هذه الرحمة، فقلوبهم التى اجتازتها الرحمة الإلهية أدفئت بالحب فصار الحب مرآة تعكس تجلى الرحمة الإلهية على الأرض من قلوبهم التى توحدت مع العالم الآخر. وهنا صار دورانهم حول مركز الدائرة (حلقة الرقص) معبرا عن القانون الدولى، الذى يجعل الكواكب

تدور حول الشمس وحول مركزها، بالضبط كما يدور العاشق الصوفى حول ذاته الأبدية، وفى نفس الوقت يدور حول مركز الرحمة الإلهية، وإذا ما ارتفعت الطبول بالدق فذلك تذكير بيوم القيامة وبالنفخ فى الصور. وهنا يشعر الصوفى المتوقل بالوجد ولا يكون وجده البادى على قسمات بدنه المصطلم إلا تعبيرا حيا عن شعوره الدافق بالصحبة والأنس، وإن وجده قد وصل إلى الدرجة التى فصله عن العالم الأرضى، ليصاحب أنوار الملكوت، ويأنس بروح الأبدية. وهنا تسقط كل وسائل التعبير اللغوى، ويتلاشى الخطاب المعتاد والمعقول، ليظهر نوع جديد من الخطاب، وأعنى به خطاب الصمت الذى يظهر على مرآة الوجد، ويتمرأى على قسمات البدن المصطلم الفانى فى شهود الحق، فيصبح البدن كله لسان معبرا بحركاته وسكناته عن حالة العاشق الذى لا ينطق ببنت شفة، والذى يطوى يديه منطويا على عالمه الذاتى الخاص، لقد صار وجده نفسه لسانا ناطقا بحالته، على الرغم من أن يكون فى جمع من أصحابه. وعليه فلن يفهم حالة الوجد هذه إلا من عاناها وجربها، واكتسب منها خبرة التذوق الروحى التى هى ألف باء المعرفة على المستوى الصوفى العرفانى، أنظر إلى السهروردى فى رسالتنا هذه وهو يقول: «فربما ينتصب شخصا ما واقفا وينخرط فى رقصته كصاحب وجد، فلماذا يحدث هذا؟ ـ إنه أسلوب لإظهار الصحبة والأنس. فبعد حالة الوجد ينهض الواجد طاويا يديه، ولا يقول شيئا، ولأنه لا يقول شيئا، فإن بدنه كله يصير لسانا. ولأن تلك الحالة لا يمكن أن يعبر عنها بلسان الكلام المفهوم، فإنه يعبر عن حالته بلسان الوجد. ومن ناحية أخرى فإن الوحيد الذى سيعرف ما يقول هو من له طبع الخبير»[٨٤].

والواقع أن الدائرة الكونية التى تمثلها دائرة الرقص أو حلقتها تعبر عن صور جدلية واضحة تربط السماء بالأرض والأرض بالسماء،

فالدائرة تنقسم إلى قسمين يشير الأول إلى جدل النزول أو قوس الهبوط حيث تنساب الروح فى المادة، بينما إلى الله سبحانه وتعالى، راجعة إلى العالم الحقيقى الذى هبطت منه أول مرة، وهو أمر يتكرر منذ أفلاطون فى محاورة فيدون(٨٥)، الذى تصور حياة النفس فى هبوطها عن عالمها المثالى إلى سجن البدن فى الجدل الهابط ثم جهادها للتطهر لأجل الخلاص والعودة فى الجدل الصاعد إلى عالمها المثالى مرة أخرى، بعد أن تكون قد تذكرت حقائق عالمها الأصلى من أشباهه فى العالم الأرضى، وهى الرحلة التى نراها أيضا مع أفلوطين فى تساعياته خاصة التساعية الرابعة(٨٦)، ومع الفارابى فى المدينة الفاضلة(٨٧)، وابن سينا فى قصيدته «العينية»، وفيلسوفنا فى حكمة الإشراق ورسائله الصوفية مجتمعة، وغير هؤلاء الكثير من الفلاسفة والعرفاء. وفى الدورة الأخيرة للرقص، التى يعبر عنها الصوفية عموما بأنها الدورة الرابعة، تزاد السرعة الإيقاعية للعزف إلى أقصى حد، وذلك لأن الشيخ بعد أن دار دورته حول نفسه، فعليه الأن أن يدور حول مركز الدائرة التى تمثل الشمس وشعاعها، التى هى مصدر كل شعاع ونورانية فى هذا الكون (وقد ألح السهروردى على ذلك ليس فقط فى هذ الرسالة، بل فى كل كتاباته الفلسفية والصوفية، حتى صارت فلسفته هى الإشراقية)، وهى التى تمثل الذات الأحدية الأبدية المطلقة التى هى نور السموات والأرض. وعندما يدخل الشيخ العاشق يبدأ (الناى) المولوى عند مولانا الرومى، (والفلوت) عند السهروردى فى النفخ الموسيقى من جديد. وهذه الحركة هى أعلى درجات الحركة وأسماها وأرقاها شأنا، لأنها تعبر عن الوصال المحقق، وشهود الحقيقة. وبعودة الشيخ إلى موضعه ينتهى السماع وهى تهيأة شعورية، يلفها الوجود، ومقدمة تحضيرية للدخول إلى عالم الحق، وعندئذ يتلو المنشد القرآن الكريم، وهو عالم

الحق للذات الحقة، فكلمات الله تعالى تجيب الصحبة من الدراويش، ثم يذكر اسم الله تعالى الذى إليه وحده سبحانه يرفع هذا الوجد والهيام، فتنزل السكينة والطمأنينة على قلوبهم ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ (سورة الرعد، آية ٢٨) ولأن الله تعالي لا تحده حدود، لإطلاقيته سبحانه، فإنه القرآن الكريم يقول بسم الله الرحمن الرحيم،: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾. صدق الله العظيم (سورة البقرة ـ الآية ١١٥).

وهكذا فالذى لم يجرب السماع على حقيقته ينكره لافتقاده للذوق، غير أن هناك كثيرا من الأدعياء الذين يأخذون من السماع بصفة خاصة، ومن التصوف بصفة عامة ظواهره فقط، فلا يشعرون بشيء ولا يأتون بشيء، لأنهم يفتقدون لآثار احتراق القلوب من العشق، ولم يعرفوا مرة فى حياتهم مثلا ما يفعله الصيام عند العارفين كمعراج روحى للاتصال بحضرة الله سبحانه وتعالى. ومن ثم فإنهم عندما يرقصون يرقصون، ولا ينتقلون مطلقا من الرقص كمظهر، إلى الوجد الذى يعد الرقص أداة له، ومن ثم يتقلبون فى رقصهم، دونه أن ينالوا شيئا من تلك الصور الشعورية الدافقة التى تعبر عن اصطلام أبدانهم، وحريق قلوبهم بنار العشق، والحنين إلى العودة للوطن المفقود، وهو شعور الناى الذى عبر عنه مولانا الرومى فى مدخل المثنوى فى مجلده الأول عندما قال: «استمع إلى الناى كيف يشكو، إنه يتحدث عن آلام الفراق قائلا: منذ أن قطعت من القصباء، والرجال والنساء يبكون لبكائى، أريد صدرا مزقه الفراق حتى أشرح له ألم الاشتياق، فكل من أبعد عن أصله، يظل باحثا عن زمان وصله». ولا عجب إذا قلنا أن الناى لا يعبر إلا عن العارف الكامل الذى فارق موطنه الحبيب مجروحا فى صدره من ألم الفراق، والعارف والناى كلاهما مكلوم الفؤاد بحرقة الفراق، وهما معا يلتزمان الصمت فى وحدتهما. إن الإنسان الذى هبط من جنة الأزل

في العالم الإلهي، إلى قدره في عالم المادة، صار مقيدا بعلائق الطبيعة البشرية، وعليه فالمجاهدة والمكابدة كما حدثتنا رسالتنا هذه، هي التي تجلي قلبه من الرغائب الدينوية، وتجرد روحه من الوجود التخيلي، حتى يصل إلى الدرجة التي يتخلى فيها عن نفسه، متجردا عن السوى والأغيار في كل صورة، لأجل رضا مولاه سبحانه. وهنا يصبح الصوفي آلة للتعبير عن المراد الإلهي، وتلك هي مهمته العليا، وعندما يشاء الصوت الإلهي التعبير عن نفسه، يتجلى في جميع الأصوات المختلفة لكل إنسان روحي، قدر له أن يضحي بكل شيء من أجل أن يظل على مستوى الروح وحدها. وهكذا نجد السهروردي يعقد المقارنة بين المدعين في الطريق الصوفي، وبين المتصوفة من أهل الحقيقة، لأنه ليس كل من لبس خرقة الصوفية يكون صوفيا، إذ الشرط الجوهري للسلوك الصوفي هو الاستغراق في عالم الروح، ليصير عالم البدن وسيلة للتعبير عن مواجيد الروح، أو مرآة تتمرأى على صفحتها أنوار المعرفة الروحية، لذا فإن المدعين يتوشحون بالمظهر مع بقائهم مستغرقين في علائق أبدانهم بالكلية، وشتان بين من يحمل أوصاف الصوفية، وبين من ينطق سلوكه وحاله بهذ الصفات[٨٨].

٦ ـ الخلاصة: من السماع إلى اكتشاف بعد خاص الوجود:

هكذا يوقفنا السماع على أن الرقص بمعناه الكوني الذي يقوم على الدوران هو سر العودة والأصل الذي يسعى الإنسان العارف إلى الإرتداد إليه. ويقوم الرقص على الكشف عن الأصل في الوجود، بأن الله سبحانه، قبل خلقه للكون، كان كنزا مخفيا، فلم يكن موجودا إلا هو تقدست أسماؤه وصفاته، ولم يكن معه إلا أسماء وصفات، لأن سواه لم يكن إلا عدماً في جوهره، فأراد الله سبحانه وتعالى أن يعرف

بصفاته، وبالفعل كن، أعطى أمرا لخق العالم. وهذا الأمر لا يعنى إلا جعل العالم المخلوق مرآة تعكس صفات الله تعالى، حيث رأى الله صفاته بنفسه، على مرآته التى صنعها لنفسه، ثم اصطفى من العالم الإنسان ليكون أجلى مرآة لله سبحانه، ينظر إليها بتفحص، حيث يكون المرئى هو الله، من خلال أسمائه وصفاته، والإنسان بوصفه مرآة، يعبر جوهره الخالص عن نقطة المركز فى هذا الكون الذى يمثل دائرة متخيلة تتطور داخلها الكائنات جميعا، أى كل ما هو ممكن. وهذه الدائرة تنقسم إلى و جهين: الأول: يتجه إلى اليمين، والثانى: إلى اليسار، حيث الأول يمثل عالم الظواهر، والثانى يمثل عالم الباطن المواجه لعالم الملكوت، حيث يكون الإنسان فى بعده الباطنى مرآة للرحيم. والواقع أننا يمكننا أن نفترض أن النقطة تتطور على طول الدائرة المتخيلة، حيث تدور راجعة إلى نفسها، وبعودة النقطة إلى نقطة انطلاقها تختفى كل الفروع ذاتيا، وهو ما يعنى أن كل شىء ما خلا الله سبحانه من الممكنات يمثل نقطة، وهى تتطور بالضبط مثلما يتطور العلم إلى معرفة. وعندئذ وعندما ترتد الممكنات إلى أصلها، يختفى كل شىء ما خلا الله تعالى، لأن الباقى هو جوهره الخالص ذاته. ومثلما يتطور العلم فيصبح معرفة، يدور المحبون حتى يختفون كما فعل العلم، عندما يدخلون فى الدورة الثانية للرقص، وهنا يتجلى الله سبحانه باسم السلام بعد أن علمهم فى المرة الأولى أن كل شىء ينتهى إلى إثبات العلم اليقينى بوحدانيته، ولهذا ستكون الدورة الثالثة، هى دورة الحقيقة عند المحبين، لأنها دورة الفناء والغياب التام أم الموت الذى فيها يتم للنفس التحرر الكامل، فعن طريق الفناء والتجرد عن كل شىء يجد الإنسان الطريق، وبالوصول إلى استعادة الإنسان لنفسه من جديد على نحو أبدى، وكأنه يعاد خلقه، أو يبعث على نحو مختلف، يصبح

الإنسان هو النائب والمترجم عن الحق سبحانه، وذلك هو نهاية العرفان، ووصول العارف إلى كونه إنسانا كاملا، وهى الدرجة التى تماثل قاب قوسين، وهى درجة الأحبة والعشاق التى لا يعرفها إلا الأحبة، وكل من ينكر هذه الأسرار فهو إنسان محروم بائس. وعليه فإن رسالة السهروردى «فى حالة الطفولة» توقظ الإنسان إلى أنه مادام مقيد النفس بمظاهر هذا العالم الأرضى، فإنه لن يمكنه أن يرى الطريق المستقيم على الإطلاق، لأن استقامة الطريق تتعلق بوضوح الرؤية، ووضوح الرؤية غير ممكن للإنسان إلا بإزالته لحجب العلائق، والعلو فوق الوجود ـ فى ـ العالم، الذى يمنح الإنسان النورانية، التى تجعل الشمس بالنسبة لضيائه مجرد ذرة فى محيط وانطلاقا من هذه المعانى التى يثيرها الرقص الروحى، فإن هذا الرقص أداة لإنارة الوعى، لأن الموسيقى إيقاظ للروح، حيث تجعلها ترتد على ذاتها فتتذكر وطنها الذى نسيته من وطأة روحها تحت ثقل البدن الممثل للعالم الأرضى، لأن الموسيقى الروحية تحرر الروح من علائقها، وتجعلها تتجرد حتى تسبح فى ظهورات عالمها الأصلى التى تتجلى على مرآة ذاتها المتجردة من حجب العلائق، وهو الأمر الذى ألمحت إليه فى بداية هذه الدراسة، من كون كل معرفة ليست إلا تذكر الأشياء الماضية، كما عند أفلاطون والأفلاطونية المحدثة. ولهذا فإن أجواء الموسيقى على المستوى الروحى هى التى تصنع الاتصال بما هو إلهى، حيث تجد الروح فى أنغام موسيقاها صدى لضروب الموسيقى الأبدية، وهذا الاتصال والترابط بين الموسيقى الروحية هنا، والموسيقى الأبدية هناك، إنما هو رمز يماثل ما تحدث عنه القرآن الكريم بشأن الميثاق الأزلى الذى عقد بين الله تعالى وبين بنى آدم فى عالم الذكر كما تقول: (سورة الأعراف، الآية ١٧٢) بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿**وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم**

ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ صدق الله العظيم. لهذا نجد الإمام الجنيد يعبر بحق عن الدلالة العميقة للسماع عندما سئل عن طرب الصوفية وتمائلهم عندما يسمعون الألحان فأجاب بأنه «عندما خاطب الله تعالى الذرية فى أصلاب بني آدم فى محكم كلامه. قائلاً: «ألست بربكم؟» غرست الرقة فى الأرواح فغرقت فى بحر لذة ذلك الخطاب. فإذا ما سمعوا السماع فى هذا العالم يندفعون إلى الحركة والاضطراب من تلقاء أنفسهم، وتستيقظ هذه الذكرى فتهزهم هزا»(٨٩)، وذلك لأن السماع فى حقيقته هو كما قال ذو النون المصرى: «وارد حق يزعج القلوب إلى الحق، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق»(٩٠).

وإذا كانت هذه حقيقة السماع الصوفى فى رسالتنا هذه وفى ارتباطها بالمنحى العام عند الصوفية، الذين اتخذوا منه وسيلة للتجرد والعلو وآداة من أدوات المعرفة والتذكر لما توافرت عليه النفوس فى عالمها الأصلى، فإن رسالة السهروردى توقفنا من جديد على أن البناء الصوفى، إن صح التعبير، يقوم على الفكرة القرآنية للغيب من حيث هو المعنى الباطن والخفى للأشياء، وتلك هى دعوة القرآن الكريم بضرورة الإيمان ببعد آخر للأشياء، واعتبرت هذا البعد كشرط لأى معرفة، والواقع أن هذا يجسد بوضوح التعارض القائم الظاهر فى تقدم الفكر، بين الثنائى البدن والروح أو الموضوع والذات كما يبدو فى فلسفات الغرب منذ أفلاطون وحتى هيدجر. وإذا كانت هذه الفلسفات تكرس هذا التعارض دون أن يتجاوز الفكر خلف حدود هذا التعارض لرأب الصدع بينهما وعلى الرغم من المحاولة الهيجلية فى فلسفة المطلق التى حاولت عن طريق المركب تجاوز هذا

التعارض أو التناقض إلا أنها لم تفلح، لأن الوئام عارض وقتى سرعان ما انفصمت عراه مع كيركجورد الذى كرس نزعة التعارض بين عالم الموضوع وعالم الذاتية إلى الأبد فى الفكر الغربى على الرغم من محاولات هوسرل وغيره للارتفاع فوق ذلك. إلا أن التصوف فى حقيقته إنما يرمى إلى إقامة جسور الانفتاح، التى تمثل البعد الذى يتجاوز هذا التعارض الثنائى للبدن والروح أو الموضوع والذات، حيث تستعيد التجربة الصوفية المظهر الكلى أو الشمولى للوعى الباطن. وذلك لأن التجربة الصوفية هى القفز إلى معنى الواحدية فى تجاوزها للكثرة، بمعنى أن الموضوع الجوهرى فى الفكر الصوفى عند المسلمين هو النظر إلى الوحدة التحتية الباطنة لمظاهر التعدد، سواء أكان على المستوى الأنطولوجى الميتافيزيقى أو حتى على مستوى الفن فى رميزته. ففى المستوى الأنطولوجى يرتد الكل إلى الواحد عندما يعبر العارف إلى شهود الحقيقة فى غياب السوى والأغيار عندما يفنى بالكلية عن كل صورة، وعلى المستوى الفنى فإن الانطباعات الموسيقية أو الشعرية إنما تعكس فى مرآتها، الخاصية الجوهرية للأشياء، وهى الزوال حيث تجسد الموسيقى فى وحدة تلاشى الكل المتعدد، وذلك لأن كل شىء هالك إلا وجهه «كما هو قول القرآن الكريم» فى سورة (القصص، آية ٨٨). والواقع أن البحث عن الذات المتعالية المطلقة، وهى ما وراء منظومة الزمكان، يؤدى إلى شعور بحقيقة مفقودة، واغتراب عن وجود يشعر المرء أن وجوده الآنى يرتبط بهذه الذات الفوقية ارتباطا ضروريا، يفقده معنى وجوده النسبى، فيشعر بالنفى والاغتراب عن حقيقته، والصوفية بصفة عامة عبروا بكل أدواتهم الشعرية والنثرية عن هذا الحنين والاشتياق الطاغى للحالة الروحية الأولى التى يجسدها عالم «ألست بربكم؟» وحالة الإنسان، فى اغترابه عن حقيقته، وعذابه لفقدانها،

تماثل أحـزان الناى وتأوهاته التى تصاحب الرقص الروحى الدينى للدراويش، ونرى شيئا مثل ذلك من قبل عند أفلوطين، كما نرى هذا المفهوم فى التحليل النفسى الحديث حيث الاهتمام فى علم النفس بما دون الوعى الذى يمثله المصلح الحـديث Subconscious يـؤدى بمـا يسمى الوعى الفائق أو الوعى المتعالى A supra-consc iousness[٩١]. أو ما يسمى صوفيا الوعى الكونى consmic-consciousness وهـو الوعـى الذى ينقل الإنسان عبر المحدود إلى عالم المطلق والتوحد معه، وهو بالتالى تعبير عن قدرات الوعى الفائقة والمدى المتعالى،. الذى يصل إليه الإدراك فى ارتباطه بنوع المدركات المتعالية التى يصل إليها الإنسان. ونحن نفهم فى الرسالة كيف عبر السهروردى على ما يمكن أن يعد مجرد فرضية فى وجود التحليل النفسى، عن طريق الحديث الرمزى عن ردود الأفعال النفسية التى يؤدى إليها تداعى الأفكار والمعانى مثلما نعرف مثلا عند مدرسة يونج فى علم النفس الحديث وتفسير الأحلام، ونقل الحال من الشيخ إلى المريد على نحو ما يبدو فى رسالتنا هذه[٩٢]. وبلاشك فإن معرفة النفس التى جسدها سقراط، عن كاهنة معبد دلفى، فى عبارة «اعرف نفسك» كانت نقطة الانطلاق فى محاولة الإنسان للتعرف على نفسه وإدراكها إدراكا شاملا، وهو ما أكمل معناه صوفية الإسلام فى عبارتهم الشهيرة «من عرف نفسه عرفه ربه» إشارة إلى أن الإدراك الشمولى للنفس الإنسانية، يؤدى إلى اكتشاف الذاتية الشاملة، وهى التى نعبر عنها بوحدة الأنا، التى هى جماع لكل الأحوال والرؤى الشخصية النسبية، التى ما تلبث أن تأتى لتزول، ولا تجد ترابطا لها إلا فى هذه الوحدة المشتركة التى نسميها الأنا. وهذه الأنا هى نقطة البداية للتواصل مع الأنا المتعالية. وفى نهاية الأمر فإن رسالة «فى حالة الطفولة» تعبر بوضوح عن الارتباط الباطنى الذى يحدث بين الشيخ ومريده، وخلال الحوار المونولوجى نشعر بأن هناك رسالة ينقلها

الشيخ إلى مريده، رسالة تقع خلف حدود الحكايات الرمزية، تخاطب النفس الباطنية، لأن تحقيق هذه الرسالة لا يمكن عن طريق الكلمات، بل (بالصمت) الذى ألمح إليه أفلوطين فى التساعية الرابعة، وهو ما يجسده مع السهروردى فى هذه الرسالة، أن الوجد الصوفى وما يرمى إليه فى حقيقته لا يعبر عنه بلسان الكلام المفهوم، بل بلسان الوجد أو الصمت[٩٣]، فما دام الكلام ليس معبرا عن رسالة الحقيقة الكامنة فى الرقص الدينى الصوفى، فإن مقابله لا يكون إلا الصمت، فهو المرآة التى تتجلى عليها مظاهر الوجد، وهو الذى عبر عنه فى فقرة أخرى من الرسالة «بالإنصات للعالم الأخر»[٩٤]، وهكذا فالاتصال بين الشيخ ومريده، فى حقيقته اتصال باطنى، عبر الكلمة الخرساء التى تسمى بالصمت أو من لسان الوجد، وهو ما عبر عنه الهجويرى بقوله: «لسان الحال أفصح من لسانى وصمتى عن سؤالك ترجمانى»[٩٥]، وهذا يعبر عن التواصل الحاصل بين الشيخ ومريده، عن طريق الاتفاق الروحى فيما بينهما، وهو الفرض الأولانى لعملية التعليم الروحى، إذ يعبر عن ارتباط شخصين فى باطن واحد، بحيث يصيرا شيئا فشيئا كنفس واحدة. ولهذا فإن الذوق الذى ينشأ فى قلب المريد أو نفسه لا يعنى إلا انتقال باطن الشيخ إلى مريده، وكأن هذا الوفاق بين الشيخ ومريده هو من قبيل الحميمية الروحية، التى تشد شخصا إلى آخر، فيتعرف الأول على تفكير الثانى، وتنشأ المعرفة ذوقاً فى الثانى (المريد)، وكأن المعرفة صارت عملا حيا لا يصل إليه المريد إلا عبر التواصل الصامت بين قلبه وقلب شيخه، انطلاقا من المقولة الصوفية العامة أن أصحاب الوجد لا يستخدمون لغة المقال، بل لغة الحال، وذلك لأن الكلمة والخطاب اللغوى وحده، دون وجد، لا يؤدى إلى شىء، ولا يحل مشكلة القلب لأن مشكلة القلب واقعة فيما بين ظلمانية الحجب ووسيلة

التحرر من هذه الظلمانية، والخلاص إلى النور. ولهذا كانت التجربة الصوفية التى عبرت عنها هذه الرسالة فى جملتها قائمة عند حدود المهمة الروحية للشيخ فى الكشف عن بعده الباطنى الحقيقى لمريده، ليتسنى له خوض غمار التجربة، التى هى فى النهاية، تجربة المعرفة، التى تتدرج من أدنى مستويات الإدراك حتى أعلاها فى الإدراك الذوقى أو الوعى الكونى الفائق، وهى الدرجة التى يكشف بها الإنسان فى داخله الكنز الحقيقى أو مستودع كنز الحقيقة الإلهية. وهذا الاكتشاف لا يتحقق إلا بمفارقة الإنسان لوطنه الأرضى، بمعاونة الشيخ الذى يلفت نظر المريد ويبصره بالاتجاه نحو الداخل، داخله هو، لكى يكتشف مستودع ذلك كنز، وعندئذ يبدأ الطريق الذى يعبر، كما قلنا، عن خطوة واحدة وحسب، وهى الخطوة التى يقفز به الإنسان خارج ذاته، ليجد الله، وهى خطوة الفناء عن النفس وعن الفناء ذاته، حيث يتحقق من أن هذه النفس غير موجودة على الحقيقة، لأنه لا شىء موجود حقيقة إلا الله سبحانه، وهذه هى المعرفة الحقيقية التى يعاينها الإنسان بقاءً وشهودا عندما يتجرد عن السوى والأغيار، فيرى الكل فى واحد، وهى الدرجة التى تحدث عنها مولانا الرومى فى كتابه «فيه ما فيه» أيها الإنسان، طالما أنك منشغل بهذا المطلب الزائل ومتوقف عند الوصف البشرى تظل بعيدا عن المقصود، وعندما يفنى مطلوبك فى مطلوب الحق، ويستولى مطلوب الحق على مطلوبك، عند ذاك تغدو طالبا بمطلوب الحق.. فلن تكون باحثا عنى (الحق) إن لم تكن قد وجدتنى من قبل»[٩٦]، وهو ما عبر السهروردى فى رسالتنا هذه بشكل مبسط بقوله: «إن الترف والجاه والمال حجب فى طريق الرجال. وطالما كان القلب مشغولا بحب هذه الأشياء، فإنه لا يمكن أن يرتقى. وأى امرىء يكون مثل درويش متجول ويرتفع فوق عبودية الزينة وجاه المنزلة

سوف ينال العالم فى صفائه،(٩٧)، وذلك هو غاية المرام الذى يجعل الإنسان كاملا بفنائه فى الله وبقائه فى الله، وهو ما يعنى التلقى المباشر للرحمة الإلهية، وهى الأمانة التى تعطى للإنسان الكامل بوصفه قلب الوجود، الذى يعطى عن طريقه إلى الخلق جميعا. وهذا هو معنى الخلافة التى تعطى للإنسان وحده، لأنه ببساطة هو إعادة توحيد العوالم كلها الكلى والجزئى العلوى والأرضى، وهو الكتاب الذى تتجلى على صفحته أنوار الملكوت الأعلى، فهو الإنسان الكلى، قلب الكون الذى وصل إلى المنزلة الروحية التامة، مدركا تاماما وحدته الجوهرية المعنوية مع الواحد الذى خلقه على صورته، لأنه هو القادر فقط على أن يكتشف مستودع الكنز الإلهى الباطنى فى داخله، والذى لن يتحقق كما قلت إلا بالتخلى عن الوجود البدنى.

الهوامش

١ ـ جدير بالذكر هنا أن الدكتور نجفقلى حبيبى نشر مجلدا رابعا لمجموعة مصنفات شيخ الإشراق. Opera Metaphsicat et Mystica. سنة ٢٠٠١م، ضم كتاب الألواح العمادية، وكلمة التصوف، واللمحات فى الحقائق مع مقدمة انجليزية د. سيد حسين نصر.

٢ ـ راجع عادل محمود بدر: فكرة التوصف عند السهروردى المقتول من رسائله خاصة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٨٦م، وكذلك الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق، جـ١، تحقيق وترجمة ودراسة د. عادل محمود بدر، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٩م.

٣ ـ راجع د/ حسن حنفى: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٦٣، (حكمة الإشراق والفينومينولوجيا) حيث يفصل الحديث عن هذه الظاهرة بالنسبة للسهروردى فى إثباته لبطلان خطأ نظرية المصدر الفارسى وعيوب المنهج التاريخى.

٤ ـ نستخدم تعبير الكيف العاطفى The quality الذى يعبر عن تكثيف العاطفة وشدة الانفعال بالمعنى الذى استخدمه الفيلسوف الوجودى كيركجورد فى كتابه:
"Concluding unscientific postscript. Trans by David F. Swenson and Walter Lowrie. princeton Unv. Press. 1941.

٥ ـ راجع ترجمة السهروردى المقتول للشهرزورى التى نشرها Otto spies فى كتابه Three treatises on Mysticism.
المذكور آنفا من ص ١١٧ ـ ١١٩.

٦ ـ راجع القاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١م: مادة (الألف)، مادة (الياء)، مادة (التاء)، قارن نفس المواد فى المعجم الصوفى للدكتور عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٧م.

٧ ـ راجع خاصة: عبدالقاهر السهروردى، عوارف المعارف، دار الكتاب العربى، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، ص ص ٤٠٣ ـ ٤٣٧.

٨ ـ راجع حديث نيكلسون عن رؤية الشيخ الصوفى أبى سعيد بن أبى الخير فى العلاقة بين الشيخ ومريديه من جانب، وعلاقة المريدين الروحية التى تجعل الجماعة الصوفية تؤلف وحدة شديدة

التماسك، بحيث أن رباطهم الروحي رباط يشد بعضهم إلى بعض، ولا يمكن فصم عراه، حتى أن من يعيش جيلا بعد وفاة صاحبه يظل يأنس التوجيه والعزاء في كلماته، ويدون نيكلسون في كتابه.

Studies in Islamic Mysticism, Edition 2, printed India, 1981, pp. 1: 76.

القواعد التي وضعها أبو سعيد بن أبي الخير لأولئك الذين يقيمون في تكيته لكي يسيروا عليها. كالمحافظة على النظافة والمظهر، والامتناع عن الحديث داخل المسجد لقدسيته، وتأدية صلاة الجماعة وإعطاء وقت لصلاة الليل، واستغفار الله تعالى في وقت السحر.. إلخ.

٩ ـ نيكسلون في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر بدون تاريخ، ص ٥٨، وما ذكرته عن نيكلسون هنا يمكن مراجعته بحرفه عند عبد القاهر السهروردي في كتابه، عوارف المعارف ص ٨٥، وهو يشير أيضا إلى أن علاقة المريد بالشيخ بالنسبة للمريد ولادة ثانية، لأن الولادة عن الأب تربطه بعالم الملك، أما الولادة المعنوية فتربطه بالملكوت حتى يصل إلى تحصيل ميراث الأنبياء، وهو ميراث الحكمة ظاهرة وباطنة.

١٠ ـ عبد القاهر السهروردي: عوارف المعارف، ص ٩٦، نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٥٨ والنص نقله أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي عن عوارف المعارف في طبعه غير طبيعتنا وهو ليس بموجود في نسخة نيكسلون الانجليزية من الكتاب السابق.

١١ ـ السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة ٢.

١٢ ـ السهروردي: كشف الغطاء لإخوان الصفا، مخطوط راغب رقم ١٤٨٠، ورقة ٣٧ أ: ب.

١٣ ـ السهروردي: رسالة صفير سيمرغ، ترجمة ودراسة د. عادل محمود بدر (ضمن كتابه الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، دار الحضارة بطنطا، طبعة أولى، ١٩٩٩م.

١٤ ـ السهروردي: مقامات الصوفية، حققه وقدم له وعلق عليه د. إميل معلوف، دار المشرق، لبنان، ط ١، ١٩٩٣م، والسهروردي يلخص المعنى الاتحادي في تعبيره عن التوحيد بقوله: «إن التوحيد ليس هو عبارة عما هو مشهور من معرفة الله تعالى بالوحدانية والقيومية، بل ها هنا عبارة عن إفراد الكلمة عن علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجه ينطوي ملاحظة المبادئ (مبادىء الوجود ومراتبه) في العظمة القيومية، فليس وراءه مقام وإن كان فيه مراتب»، ص ٧٧ وما بعدها، فالتوحيد الحقيقي عند السهروردي أي التوحيد الصوفي لا يتحقق إلا بإفراد الله تعالى عن الكثرة في عالم الكون والفساد، وهو إفراد عبر عنه الحلاج الشقيق الروحي للسهروردي بقوله: «حسب الواحد إفراد الواحد له»، راجع د. عادل محمود بدر: الحقيقية بين حياة الحلاج وفكرة الصوفي برؤية جديدة، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٦م، ص ص ٣١ ـ ٤٥، قارن الحلاج: الطواسين، حققه لويس ماسينون، باريس، ١٩١٣م، ص ٥٨، وهذا الإفراد يتم كما وضح د. إميل معلوف في هامش «مقامات الصوفية» للسهروردي ص ٧٧ وما بعدها، بطرق ثلاث: أولا: إفراد فعل الله عن فعل غيره من المخلوقات وذلك بإثبات الفعل المطلق له لا لغيره على سبيل الحقيقة لا المجاز. ثانيًا: إفراد صفات الله تعالى عن صفات غيره من المخلوقات، وذلك بإثبات الصفات الحقيقية له لا لغيره عند تجليه لمخلوقاته وبصفاته، ثالثا: إفراد ذات الله القديمة عن ذوات غيره عن مخلوقاته بإثبات الذات الحقيقة له لا لغيره عند تجليه لمخلوقاته بذاته. وعندئذ تتلاشى جميع الأفعال والصفات والذوات في أفعال الله وذاته وصفاتها، وهنا يرى

الصوفى نفسه، مع جميع المخلوقات المتكثرة، مستغرقا فى الذات الواحدة، ومستهلكا فى عين التوحيد، وذلك هو عين ما نراه فى رسالته «صفير سيمرغ» حيث ينتهى معنى التوحيد فى حده الأعلى إلى درجة، لا أنا إلا أنا، التى تحذف أى معنى للثنائية أو الكثرة، فالصوفى عندما يصل إلى النطق بها، يكون قد وصل إلى أعلى درجات التوحيد التى يعبر منها فيها الله سبحانه عن توحيده وإفراده لذاته على لسان عبده العاشق الوامق، وهى صيغة التوحيد الحقيقة عند السهروردى لأن صيغ الأنا، والهو، والأنت جميعا انعكاسات غير ضرورية زائدة على ماهية وحدة الوجود الذاتى القيومى، ولذا فكل هذه الصيغ حجب أمام التوحيد الحقيقى الذى تختفى فيه كل الإشارات فى بحر الفناء والمحور، لأن التوحيد الحقيقى يقوم عند حد «كل شىء هالك إلا وجهه»، ولهذا سيكون مقام الطريق الأسمى هو الوصول إلى خلع الناسوتية بالارتقاء إلى عالم الأبدية الذى لا يوجد فوقه وراء لأنه لا نهاية له، وهنا يحدث الاتحاد معنويا بين العارف والمعروف وموضوع المعرفة، وتختفى الكثرة، لأن الوحدة هى حد الحقيقة المطلقة. ولهذا كان التصوف عن السهروردى « أوله الله وآخره لا نهاية له»، راجع: صفير سيمرغ: ترجمة د. عادل محمول بدر فى كتابه الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٩م، ص ٥١ وشرح الرسالة ص ١١٤ وما بعدها، قارن المعنى نفسه فى رسالة كشف الغطاء لإخوان الصفا للسهروردى، مخطوط راغب رقم ١٤٨٠، ورقة ٣٠٧ أ ـ ب.

١٥ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة (فقرة ١٤).

١٦ ـ مولانا جلال الدين الرومى: المثنوى، ترجمة إبراهيم الدسوقى شتا، فى ست مجلدات، المجلس الأعلى للثقافة، م٢، البيت رقم ٣١٣٧ وما بعده.

17- Ref: Kierkegaard. s.: philosophical fragments, trans. By David f. Swenson, Revised by How ard V. Hong, Princeton Univ. press 1967, chapter I. (A project of thought), cf. Robert Bretall: A Kierkegaard Anthology, Princeton Univ. press, New Jersey, 1973, pp. 155-172 (The Teacher - the disciple, god as as teacher and saviour: An Essay of the Imagination).

١٨ ـ أفلاطون: محاورة مينون (فى الفضيلة) ترجمها عن اليونانية د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين شمس القاهرة، ١٩٨٢م، (القسم الثانى نظرية التذكر ٨٠ د ـ ٨٦ جـ ص ١٠٣ وما بعدها.

١٩ ـ مولانا جلال الدين الرومى: المثنوى، م٤، بيت ٣٠٠١ وما بعدها.

٢٠ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة فقرة ٢ وفى هذا الصدد فإن الموقف السقراطى فى محاورة مينون الأفلاطونية يعبر عن هذا الوصف للسهروردى فى كون المعرفة تذكر لما تعلمته النفس من قبل فى عالم الذر (عالم المثل عند أفلاطون)، فالاعتقاد فى حقيقة الطريق الذى تجسده علاقة الصوفى بربه إنما هى فى جوهرها عملية تذكر لما هوت قبل ميلاده فى العالم الآخر، وهو ما نسيه نتيجة سجن النفس فى البدن. ومهمة المعلم أو الشيخ عند أفلاطون والسهروردى وكيركجورد مولانا الرومى هو أن تقوم بدور المقابلة المولدة التى تساعد المتعلم على تذكر ما عرفه من قبل، فهو لا يدخل شيئا جديدا فى عقله مريده أو تلميذه. ولهذا فبعد أن يتم التذكر، الذى تمثله فى رسالتنا السهروردية معرفة الألفابلية الروحية، يتكيف المريد مع المعلم مع القضايا الصحيحة ويزول المعلم عن علاقة المعرفة كما عبر السهروردى. لهذا كان

المعلم مجرد مناسبة للمعرفة وليس شرطا لها . قارن د. عبد الرحمن بدوى. دراسات فى الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، ط٣، ١٩٧٣م، ص ٦٣ .

٢١ ـ راجع هامش (٥) من هذه الدراسة وما يتعلق بهامش من نص السهروردى فى المتن.

٢٢ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة فقرة (٤) عند النهاية.

٢٣ ـ راجع الترجمة السهروردى وأقواله وأشعاره فى:
K. and Otto spies: Three treatises on Mysticism: p. 120.

٢٤ ـ السهروردى: رسالة فى الطفولة: فقرة ٢ .

٢٥ ـ السهروردى: صفير سيمرغ، ترجمة د. عادل محمود بدر فى الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا ١٩٩٩م، ص ٥١.

26 - K. and Otto spies: Three treaties on Mysticis,, (the Bons Nots of Suhrawardi).

٢٧ ـ أفلاطون: المأدبة (فلسفة الحب)، ترجمة د. وليم الميرى، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص ٦٦.

٢٨ ـ راجع السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة، فقرة (٩).

٢٩ ـ محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٨م، ص ٨٥.

٣٠ ـ السهروردى: رسالة فى الطفولة، فقرة (٢٠)، راجع أيضا فيما يخص أحوال أصحاب الوجد الذى يعبرون بصمتهم عن حقيقة اتصالهم بالحقيقة فقرات ١٥، ١٦، ١٨، ١٩.

٣١ ـ السهروردى: رسالة كلمة التصوف، فى مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، م٤، تصحيح وتقييم د. نجفقلى حبيبى، طهران، ٢٠٠١م، ص ١٣٩، ونفس الرسالة تحت عنوان رسالة مقامات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق د. إميل المعلوف، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
And also K. Otto spies: Three treatises on Mysticism: p. 120.

٣٢ ـ هنرى كوربان: السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى، ترجمة عن عبد الرحمن بدوى فى كتابه. شخصيات قلقة فى الإسلام، ط٣، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٩٧٨م، ص ١١٥.

٣٣ ـ قطب الدين الشيرازى: شرح حكمة الإشراق للسهروردى، تحقيق عبد الله نورانى ود. مهدى محقق، طهران، ٢٠٠١م، ص ١٦، قارن أيضا شمس الدين الشهرزورى، شرح حكمة الإشراق للسهروردى، تصحيح وتحقيق ومقدمة، د. حسين ضيائى تربتى، طهران، ٢٠٠١م، ص ٢٢.

٣٤ ـ راجع: شمس الدين الشهرزورى: شرح حكمة الإشراق، ص ٢٢.

٣٥ ـ السهروردى شهيد الإشراق: حكمة الإشراق، فى مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، م٢ بتصحيح ومقدمة هنرى كوربان، طهران، ١٩٩٣م، ص ١٠.
Henry Corbin: opera Metphsica et Mystica et Mystica, vol. II, Techeran Paris: 1952.

٣٦ ـ راجع قطب الشيرازى: شرح حكمة الإشراق، ص ١٦.

٣٧ ـ هنرى كوربان: السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى، ص ١١١.

٣٨ ـ مولانا جلال الدين الرومى: المثنوى، م٢، البيت الشعرى رقم ٣٦٢٢.

٣٩ ـ الإمام الغزالى: مشكاة الأنوار (فى مجموعة رسائل الإمام الغزالى) دار الكتب العلمية، بيروت،

ط١، ١٩٩٤م، ص ٢١، وراجع نفس الكتاب، ص٣، حيث يقول الغزالى عن مهمة الرمز فى إخفاء أسرار الحقائق: «.. ثم ليس كل سر يكشف ويفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى بل صدور الأحرار قبول الأسرار... قال سيد الأولين والآخرين: «.. إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لم ينكره عليهم إلا أهل الاغترار بالله»، «ومهما كثر أهل الاغترار بالله وجب حفظ الأسرار عن وجه الأشرار، لكنى أراك منشرح الصدر بالنور منزه السر عن ظلمات الغرور فلا أشح عليك بالإشارة إلى لوامع ولوائح، والرمز إلى حقائق ودقائق، فليس الظلم فى كف العلم عن أهله بأمل منه فى بثه إلى غير أهله. فقد قيل فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم».

٤٠ ـ السهروردى: رسالة فى الطفولة: فقرة (٤).

٤١ ـ راجع السهروردى: صفير سيمرغ، ص ٥٠ وما بعدها. وتحليل الرسالة كلها، من ص ٩٠ ـ ١٢٣، وفى حال الحلاج، راجع نفس الرسالة، وكذلك راجع د. عادل محمود بدر: الحقيقة بين حياة الحلاج وفكره الصوفى، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٠م، قارن أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، صححه وعلق عليه لويس ماسينون، وبول كراوس، منشورات الجمل، ١٩٩٩م، ص ١٠٤.

٤٢ ـ السهروردى: رسالة كلمات ذوقية ونكتات شوقية، نشرها وعلق عليها وحللها د. عادل محمود بدر فى كتابة الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى (شهيد الإشراق) دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٩م، ص ٦٣ وما بعدها.

٤٣ ـ راجع عادل محمود بدر: الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى، ص ١٧.

CF. K. and Otto spies: Three treatises, (the Bons Nots): P. 103.

وهو يذكر هذين البيتين نقلا عن ترجمة حياة السهروردى فى كتاب الشهرزورى: نزهة الأرواح بقوله:

وحسرتا للعاشقين تحملوا — سر المحبة والهوى فضاح

بالسر إن باحو تباح دماؤهم — وكذا دماء البائحين تباح

٤٤ ـ السهروردى: رسالة فى الطفولة: فقرة (٤) (حكاية السمندر الذى نزل ضيفا على البط).

٤٥ ـ المصدر السابقك فقرة (٤).

٤٦ ـ المصدر السابق: الموضع السابق.

٤٧ ـ المصدر السابق: الموضع السابق.

٤٨ ـ المصدر السابق: فقرة (٥).

٤٩ ـ المصدر السابق: الموضع السابق.

٥٠ ـ راجع السهروردى: حكمة الإشراق، ص ١٣٤، ص ٢١٤ وما يتعلق فى الهامش، ص ٢١٥ أيضا، وقارن د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ط١ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ١٣٩ وما بعدها.

٥١ ـ د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١١٥.

DF: Willis: Doneey: Malebranche, Nicolas, Essay in the Encyclopedia of philosophy (Editor-chief) paul Edward, Vol. 5 (Macimallan publishing New York) 1967, pp. 141-144.

٥٢ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة: فقرة (٦).
٥٣ ـ المصدر السابق: الموضع السابق.
٥٤ ـ الغزالى: مشكاة الأنوار، الفصل الثالث، من ص ٢٧ ـ ٣٢.
٥٥ ـ جلال الدين الرومى: المثنوى، المجلد الثانى، البيت الشعرى رقم ٢٨١ وما بعده.
٥٦ ـ فريد الدين العطار: منطق الطير، دراسة وترجمة، د. بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ط ٣١، ١٩٨٤م.
٥٧ ـ السهروردى: رسالة فى الطفولة، فقرة (٦) عند النهاية.
58- Trimingham, J. Spencer: The Sufi orders in Islam Oxford, clardendon press, 1971, p. 160.
٥٩ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة، فقرة (٧).
٦٠ ـ المصدر السابق: فقرة (٩)، راجع ، فقرة ٨،.
٦١ ـ عبد القاهر السهروردى: عوارف المعارف (الطبعة المذكورة من قبل)، ص ٥٦.
٦٢ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة (فقرة ١٠).
٦٣ ـ المصدر السابق: فقرة (٨).
٦٤ ـ المصدر السابق: راجع الفقرة السابقة.
٦٥ ـ المصدر السابق: فقرة (١٢).
٦٦ ـ المصدر السابق: الفقرة السابقة.
٦٧ ـ المصدر السابق: الفقرة السابقة.
٦٨ ـ المصدر السابق: فقرة (١٣).
٦٩ ـ السهروردى: الكلمات، ص ١١٨، من كتاب:
K. and Otto Spies: Three treatises on Mysticism by Sh. Suhrawardi, (His Bons NOts) pp. 112-121.
٧٠ ـ المرجع السابق: الموضع السابق.
٧١ ـ المرجع السابق: الموضع السابق.
٧٢ ـ السهررودى: رسالة فى حالة الطفولة، فقرة (١٣).
٧٣ ـ المصدر السابق: فقرة (١٤)، راجع فقرة (١٤) كاملة.
٧٤ ـ يقول مولانا الرومى: فى ديوان شمس تبريزى «السماع راحة لأرواح الأولياء، ويعلم الإنسان حقيقة أنه روح الروح» ترجمة د. إبراهيم الدسوقى شتا، جـ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة. ٢٠٠٠م، البيت رقم ٨٦١.
٧٥ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة، فقرة (١٥).
٧٦ ـ اينمارى شيمل: الشمس المنتصرة، دراسة آثار مولانا جلال الدين الرومى، ترجمدة. د. عيسى على العاكوب، طهران، ط١، ١٤٢١هـ، ص ٣٦٠.
٧٧ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة، فقرة (١٦).
٧٨ ـ راجع د. قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة صادق نشأت، مراجعة د. أحمد ناجى القيسى ود. محمد مصطفى حلمى، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٥٥٧ وما بعدها، قارن عبد القاهر السهروردى: عوارف المعارف، الباب الثانى والعشرون (القول فى

السماع) (الطبعة المذكورة من قبل) من ص ١٧٣ ـ ١٨٥، وأيضا الطوسى (السراج): اللمع، تحقيق وتقديم د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٩٦٠م، ص ص ٣٣٨ ـ ٣٦١ والكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، حققه وقدم له محمود أمين النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ط٢، ١٩٨٠م، ص ١٩٠ وما بعدها، الهجويرى: كشف المحجوب، في جزءين، ترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادى قنديل، مراجعة د. أمين بدوى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر ١٩٧٥م، جـ٢، ص ٦٦٧ وما بعدها، كما تذكر بعض الموسوعات والمعاجم الصوفية أقاويل الصوفية حول السماع، مثل: د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الصوفى، دار الرشاد، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٢٨ وما بعدها، ابن عجيبة: مصطلحات التصوف من كتابه مراجع التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم د. عبد الحميد حمدان مكتبة مدبولى، ط١ ١٩٩٩م، ص ٢٥ وما بعدها.

٧٩ ـ مولانا جلال الدين الرومى: المثنوى، م٤، الأبيات من ٣٢٦٥ ـ ٣٢٦٨.

٨٠ ـ راجع السهروردى: حكمة الإشراق، مقالة (٤)، فصل ٥، قارن د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٥١، عادل محمود بدر: فكرة التصوف عند السهروردى المقتول من رسائله خاصة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب ـ جامعة طنطا، ١٩٨٦م.

٨١ ـ راجع السهروردى: رسالة صفير سيمرغ، س ١١٥، (الترجمة المذكورة من قبل).

٨٢ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة، (ففقرة (١٧).

٨٣ ـ المصدر السابق: فقرة (١٨).

٨٤ ـ المصدر السابق: فقرة (١٩).

٨٥ ـ راجع أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمها عن اليونانية، د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، بدون تاريخ.

٨٦ ـ أفلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٧٠م.

٨٧ ـ الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبى نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، ط٥، بدون تاريخ.

٨٨ ـ السهروردى: فى حالة الطفولة، فقرة (٢٠).

٨٩ ـ راجع: د. قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام، ص ٥٦٣.

٩٠ ـ راجع الطوسى (السراج): اللمع، ص ٣٤٢.

91- Ref. Khaja Khan: The Philosoophy of Islam, Lahore 1977, chapter VI (Tasawwif and modern research).

قارن ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، ١٩٩٩م، ص ٢٠٢ وما بعدها، (الذات الكلية والخواء ـ الملاء).

٩٢ ـ راجع السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة، فقرة (١٣)، وهى فى مجملها تستخدم الحلم من الناحية السيكولوجية للتنبؤ بالمستقبل والتواصل مع العالم الآخر.

٩٣ ـ المصدر السابق: فقرة (١٩).

٩٤ ـ المصدر السابق: فقرة (١٥).

٩٥ ـ الهجويرى: كشف المحجوب، جـ٢، ص ٦٠١.

96- Rumi: Discourses, English trans. By A.J. Arberry, Great Britain, 1975, Ch. 51.

٩٧ ـ السهروردى: رسالة فى حالة الطفولة، فقرة (٩).

المصادر والمراجع

أ ـ مؤلفات السهروردى شهيد الإشراق:

١ ـ رسالة فى حالة الطفولة، نشر النص الفارسى د. سيد حسين نصر فى المجلد الثالث من مصنفات شيخ الإشراق عام ١٩٧٠م تحت عنوان:

Opera metaphysica et mystica III, edited by S.H. Nasr, Teheran institut Franco-Iranian, 1970.

ثم نشر النص الفارسى مع ترجمة الإنجليزية ولبير م. تهيكستون Wheeler M. Thackston مع بعض رسائل السهروردى الأخرى فى كتابه:

The philosphical Allegories and Mystical treatises, Aparallel persian-English text-and translated with an Introducation, Mazda Publishers, California 1999.

وقمت بترجمتها فى هذا الكتاب عن النص الإنجليزى مع المقابلة بالنص الفارسى، مصحوبا بدراسة لها.

٢ ـ رسالة صفير سيمرغ، ترجمة ودراسة د. عادل محمود عمر بدر، ضمن كتاب الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق، دار الحضارة للطباعة والنشر، وطنطا ١٩٩٩م وذلك عن الترجمة الإنجليزية مع المقابلة بالنص الفارسى المنشور فى كتاب:

K. and Otto spies: Three treatises on mysticis, by S. Suhrawardi maqtual with an account of this life and poetry, Stuttgart 1935.

٣ ـ لغة موران، ترجمة ودراسة د. عادل محمود عمر بدر ضمن كتاب الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق، دار الحضارة والطباعة والنشر، طنطا ١٩٩٩م، وذلك من الترجمة الإنجليزية مع المقابلة بالنص الفارسى المنشور فى الكتاب السابق لختك وشبيس.

٤ ـ كلمة التصوف، نشر النص العربى د. نجفقلى حبيبى فى المجلد الرابع من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق عام ٢٠٠١م تحت عنوان:

OEuvres philosophiques et Mystiques, tome IV textes edites ovec prolegomenes en persan par Dr-Najafaqoli Habibi, pro. En Anglais par. S.H. Nasr institut

d'etudes Teheran 2001.

والرسالة ذاتها نشرت قبل ذلك تحت عنوان مقامات للصوفية لشهاب الدين السهروردى تحقيق وتقديم وتعليق د. إميل معلوف، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٥ ـ حكمة الإشراق: نشره هنرى كوربان فى المجلد الثانى من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق تحت عنوان:

OEuvres philosophiques et Mystiques, Tome II, textes edites avec prolegomenes en Francias par Henry Corbin, institut d'etudes et des recherchés culturelles, Techeran 1993.

ب ـ مراجع عامة (دراسات ونصوص ومترجمات)

١ ـ ابن سينا: رسالة العشق (فى مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع)، القاهرة، ١٩١٧م.

٢ ـ ابن عجيبة: مصطلحات التصوف (من كتابه مراجع النشوة إلى حقائق التصوف)، تقديم د. عبد الحميد حمدان، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٩م.

٣ ـ ابن عطاء الله السكندرى: الحكم العطائية، طبعة مكتبة القاهرة، ١٩٧٩م، بدون تحقيق.

٤ ـ ابن عربى: فصوص الحكم، شرح وتحقيق د. أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٩٨٠م.

٥ ـ ابن عربى: الفتوحات المكية، أربعة أجزاء، القاهرة، ١٣٠٣هـ.

٦ ـ ابن سبعين: مجموعة الرسائل، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، سلسلة تراثنا، الدار المصرية للتأليف والنشر.

٧ ـ أبو ريان (دكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٥٩م.

٨ ـ أبو ريان (دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط٢، ١٩٧٠م.

٩ ـ أبو العلا عفيفى (دكتور): التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ.

١٠ ـ أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء دار الكتاب العربى، بيروت، بدون تاريخ.

١١ ـ أبو الوفا التفتازانى (دكتور): ابن سبعين وفلسفة الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بدون تاريخ.

١٢ ـ الحلاج (الحسين ابن منصور): الطواسين، نشره ماسينون، باريس، ١٩١٣م.

١٣ ـ الحلاج (الحسين ابن منصور): الديوان، نشره ماسينون، باريس، بدون تاريخ.

١٤ ـ الخراز (أبو سعيد): الطريق إلى الله، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة، بدون تاريخ.

١٥ ـ السراج (الطوسى): اللمع فى التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقى سرور، طبعة دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠م.

١٦ ـ السلمى (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجى، ١٩٥٣م.

١٧ ـ السهروردى (أبو حفص عمر): عوارف المعارف، دار الكتاب العربى ط٢، بيروت، ١٩٨٣م.

١٨ ـ الشهرزورى (شمس الدين): شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتحقيق ومقدمة، د. حسين ضيائى تربتى، مؤسسة الدراسات الثقافية والإنسانية، طهران، ١٣٨٠هـ.

١٩ ـ الشيرازى (قطب الدين): شرح حكمة الإشراق، تحقيق عبد الله نورانى، ود. مهدى محقق، مؤسسة المطالعات الإسلامية، طهران، ١٣٧٩هـ.
٢٠ ـ القاشانى (عبد الرازق): اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. محمد كمال جعفر، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، ١٩٨١م.
٢١ ـ القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان): الرسالة القشيرية فى علم التصوف، طبعة بولاق، القاهرة، ١٩٥٧م.
٢٢ ـ الغزالى: مشكاة الأنوار (فى مجموعة رسائل الإمام الغزالى)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
٢٣ ـ الغزالى: إحياء علوم الدين، تحقيق محمد عبد المالك الزغبى، تقديم د. عامر النجار، خمسة أجزاء، دار المنار بالقاهرة، بدون تاريخ.
٢٤ ـ الكلاباذى (أبو بكر محمد): التعرف لمذاهب أهل التصوف، نشره د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقى سرور، القاهرة، ١٩٦٠م.
٢٥ ـ الهجويرى (أبو الحسن الغزنوى): كشف المحجوب، فى جزأين، ترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادى قنديل، مراجعة د. أمين بدوى.
٢٦ ـ أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
٢٧ ـ أفلاطون: محاورة مينون، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس بالقاهرة، ١٩٨٢م.
٢٨ ـ أفلوطين: التساعية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠م.
٢٩ ـ جمال الدين الشاذلى: قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق، طبعة الكلية الأزهرية، ١٩٦٠م.
٣٠ ـ جلال الدين الرومى: المثنوى، فى ست مجلدات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقى شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٣١ ـ حسن حنفى (دكتور): دراسات إسلامية دار التنوير، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
٣٢ ـ سامى الكيالى: السهروردى، مجموعة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف، بدون تاريخ.
٣٣ ـ شيمل (أيمنارى): الشمس المنتصرة، دراسة آثار جلال الدين الرومى، ترجمة د. عيسى العاكوب، طهران، ١٤٢١هـ.
٣٤ ـ عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٠م.
٣٥ ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور): الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، دار النهضة المصرية، ١٩٤٧م.
٣٦ ـ عبد المنعم الحفنى (دكتور): المعجم الصوفى، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٧م.
٣٧ ـ عبد القادر محمود (دكتور): الفلسفة الصوفية فى الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربى، بدون تاريخ.
٣٨ ـ فريد الدين العطار: منطق الطير، دراسة وترجمة د. محمد بديع جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٨٤م.

٣٩ ـ قاسم غنى (دكتور): تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة د. صادق نشأت، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
٤٠ ـ كوربان (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس، مراجعة الإمام موسى الصدر وعارف تامر، عويدات، بيروت، ١٩٦٦م.
٤١ ـ كربان (هنرى): السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشراقى، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.
٤٢ ـ محمد إقبال (العلامة): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغى، د. مهدى علام، لجنة التأليف والنشر، ط٢، ١٩٦٨م.
٤٣ ـ نيكلسون (رينولد ألن): فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، القاهرة ١٩٥٦م.

جـ ـ المراجع الأجنبية:

1- Khaja khan: The philosophy of Islam, Lahore, 1977.
2- Kierkegaard, Soren: phiolosphical fragments, trans. by David Swenson, Rivesed, Howard V. Hong, Princeton Univ., press, 1967.
3- Nicholson, A: studies in Islamic Mysticism, Edi. 2, printed India, 1981.
4- Rumi, M.G: Discourses of Rumi (Fieh Ma fieh), English trans. By A.J. Arberry, Hreat Britain, 1975.
5- Trimingham J. Spencer: The Sufi orders in Islam, Oxford, Clarendon press, 1971.
6- Wheeler M. Thackston, Jr.: Shihabudin yahia Suhrawardi, the philosophical Allegories and Mystical Treatises, Aparallel persian-English text, Edition and translation with an introducation, Mazda publishing, California, 1999.
7- Wills Doney: Malebranche, Nicolas, Essay in the Encyclopedia of philosophy, (editor chief) Paul Edward, Vol. 5 (Macmillan publishing, N.Y.). 1967.

المصادر والمراجع المختارة

أولاً: رسائل شهاب الدين السهروردى الصوفية ومؤلفاته الأخرى المنشورة والمخطوطة.

١ - الغربة الغربية:

نشرها كوربان (هنرى) فى مجموعة الحكمة الإلهية (الرسائل الميتافيزيقية والصوفية) ج ٢، ١٩٥٢م طبعة معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس .Opera metaphysica et mystica, vol 2. ونشرها الدكتور أحمد أمين فى «حى بن يقظان» طبعة دار المعارف ١٩٦٦ط٣ ومع هذه الرسالة رسالتى حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل.

٢ - صفير سيمرغ:

نشرها خنك وسبيسر فى ثلاثة رسائل صوفية مع ترجمة إنجليزية للنص الفارسى ١٩٣٥م تحت هذا العنوان "The notes of si Murgh" وترجمها الباحث للعربية فى ملحق هذه الدراسة ونشرها كوربان بالفرنسية فى مجلة هرمس ج ٣، ١٩٣٩م مع رسالة «لغة موران» تحت العنوان التالى:

Deux epircs mystiques de Suhrawardi d'Alep par H. Corbin Eqitre de la modulation Simorgh et Eqitre de La langue des Forunis in Revue. Hemes, 3e serie, 111,1939.

٣ - لغة موران:

(النمل): نشرها خك وسبيس فى ثلاثة رسائل صوفية مع ترجمة إنجليزية للنص الفارسى تحت هذا العنوان:

"The Languge of the Arts" وترجمها الباحث للعربية فى ملحق هذه الدراسة، ونشرها كوربان مع صفير سيمرغ بالفرنسية فى مجلة هرمس جـ ٣، ١٩٣٣م.

٤ - كلمات ذوقية ونكتات شوقية:

مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٨٩ تصوف تيمور، رقم ٣٩٩ حكمة فلسفة.



٥ - رسالة فى حالة الطفولة:

هى إحدى رسائل السهروردى التى نشرها الدكتور سيد حسين نصر فى المجلد الثالث من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق سنة ١٩٧٠م مع غيرها من الرسائل الفارسية تحت عنوان:

Opera Metaphysica etmysticaIII, eduted by S.H. Nasr, Teheram. Institute Franco-Iranian-1970.

ثانياً: المراجع العامة (دراسات ونصوص وتراجم)

(مرتبة حسب الحروف الأبجدية للمؤلف)

١ - القرآن الكريم.

٢ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ١٢٩٩هـ.

٣ - ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، طبعة دار الميسرة بيروت.

٤ - ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة القاهرة ١٣٣٩هـ.

٥ - ابن حزم الأندلسى: الفصل فى الملل والنحل - خمسة أجزاء - القاهرة ١٣٢١هـ.

٦ - ابن الطفيل: حى بن يقظان، القاهرة ١٣٠٢هـ.

٧ - ابن سينا: رسالة العشق (فى مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع) القاهرة ١٩١٧م.

٨ - ابن سينا: الإشارات، شرح نصير الطوسى، تحقيق الدكتور سليمان دنيا.

٩ - ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، خمسة أجزاء، القاهرة ١٣٤٩هـ.

١٠ - ابن خلدون: المقدمة، طبعة المكتبة التجارية، القاهرة.

١١ - ابن عطاء الله السكندرى: الحكم العطائية، طبعة مكتبة القاهرة ١٩٧٩، بدون تحقيق.

١٢- ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، طبعة مكتبة القاهرة ١٩٧٩ بدون تحقيق.

١٣ - ابن عربى (محيى الدين): فصوص الحكم، شرح وتحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى ببيروت ١٩٨٠.

١٤ - ابن عربى (محيى الدين): الفتوحات المكية أربعة أجزاء القاهرة (بولاق) ١٢٩٣هـ.

١٥ - ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين + ثلاثة أجزاء - القاهرة ١٣٠٣هـ.

١٦ - ابن النديم: الفهرست، مكتبة الخياط، بيروت.

١٧ - ابن سبعين: مجموعة الرسائل (الخزانة التيمورية) تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى - سلسلة تراثنا - الدار المصرية للتأليف والنشر.

١٨ - أبو ريان (الدكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى - مكتبة الأنجلو، بالقاهرة ١٩٥٩م.

١٩ - أبو ريان (الدكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ٢، ١٩٧٠م.

٢٠ - أبو ريان (الدكتور محمد على): الفلسفة الإسلامية شخصيتها ومذاهبها ١٩٦٦م.

٢١ – أبو ريان (الدكتور محمد على): الفلسفة مباحثها – دار المعارف بمصر ١٩٦٧م.

٢٢ – أبو ريان (الدكتور محمد على): نظرية الإمامة بن الباطنية والسهروردى (مقال فى مجلة الثقافة ١٩٥١م).

٢٣ – أبو العلا عفيفى (الدكتور): التصوف الثورة الروحة فى الإسلام – القاهرة.

٢٤ – أبو العلا عفيفى (الدكتور): المقدمة والتعليقات والشروح على فصوص الحكم لابن عربى.

٢٥ – أبو العلا عفيفى (الدكتور): نظريات الإسلاميين فى الكلمة (بحث نشر فى مجلة كلية الآداب، مجلد ٢، جـ ١٩٣٤١ جامعة الأسكندرية).

٢٦ – أبو العلا عفيفى (الدكتور): تعليق عل مادة «ابن عربى» بدائرة المعارف الإسلامية، والترجمة العربية.

٢٧ – أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء، دار الكتاب العربى، بيروت.

٢٨ – أبو طلب المكى: قوت القلوب، القاهرة ١٣٥١هـ.

٢٩ – أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى.

٣٠ – الحلاج (الحسين بن منصور): الطواسين، نشرة ماسينون، باريس ١٩١٣م.

٣١ – الحلاج (الحسين بن منصور): الديوان، نشره ماسينون، باريس.

٣٢ – الخراز (أبو سعيد): الطريق إلى الله، تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود القاهرة.

٣٣ – الجرجانى: التعريفات، القاهرة، طبعة الحلبى ١٩٣٨م.

٣٤ – السلمى: طبقات الصوفية، طبعة الشعب.

٣٥ – السهرورى (أبو حفص): عوارف المعارف، دار الكتاب العربى.

٣٦ – السراج الطوسى: اللمع فى التصوف – تحقيق د. عبدالحليم محمود وطه عبدالباقى سرور، طبعة دار الكتب الحديثة بمصر.

٣٧ – الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم): الملل والنحل – جزءان– تحقيق محمد سيد كيلانى ١٩٧٦م.

٣٨ – الشهرزورى (شمس الدين): نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تواريخ الحكماء – صورة شمسية بالمكتبة العامة لجامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٣٧.

٣٩ – الشيرازى (قطب الدين): شرح حكمة الإشراق ١٣١٣هـ.

٤٠ – الشيرازى (صدر الدين): الأسفار الأربعة – طبعة حجر طهران ١٢٨٢هـ.

٤١ – التهانوى (محمد): كشاف إصلاحات الفنون، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤٢ – الترمذى (الحكيم): ختم الأولياء – تحقيق عثمان يحيى، دار الكتاب العربى.

٤٣ – الغزالى (أبو حامد): مشكاة الأنوار – تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى.

٤٤ - الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود.

٤٥ - الغزالى (أبو حامد): إحياء علوم الدين - نشره الدكتور عبدالحليم طبانة دار إحياء الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٥٧م.

٤٦ - الغزالى (أبو جامد): مناهج العابدين ومعه الكشف والتبين وبداية الهداية - مكتبة الجندى - ١٩٧٢م.

٤٧ - الفارابى (أبو نصر): رسالة فى معانى العقل - نشرها الأب موريس بويج - بيروت - بدون تاريخ.

٤٨ - الفند ى(د. محمد ثابت): وزملاؤه ترجمة دائرة المعارف الإسلامية.

٤٩ - القزوينى (نجم الدين): آثار البلاد - طبعة فوستفل.

٥٠ - القشيرى: الرسالة (القشيرية)، القاهرة.

٥١ - القاشانى (عبدالرازق): إصلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م.

٥٢ - القفطى: أخبار الحكماء، طبعة القاهرة ١٩٦٠م.

٥٣ - الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره الدكتور عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقى سرور القاهرة ١٩٦٠م.

٥٤ - أمين (أحمد): فجر الإسلام - القاهرة.

٥٥ - أمين (أحمد): ضحى الإسلام جـ١، ط٥ - النهضة المصرية ١٩٥٦م.

٥٦ - أمين (أحمد): ظهر الإسلام جـ١، ط٤ - النهضة المصرية ١٩٦٦م.

٥٧ - السيد الفيضى: المدخل إلي التصوف الإسلامى، القاهرة، طبعة أولي.

٥٨ - حاجى خليفة (مصطفى كاتب حلبى): كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون - نشره جوستاف فلويجل - ليبزج ١٨٥٨م.

٥٩ - حسن حنفى (الدكتور): دراسات إسلامية طبعة أولى، دار التنور بيروت ١٩٨٢م.

٦٠ - جولد زيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام: ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وزميله، دار الكتاب المصرى.

٦١ - جارديه (روجيه): وعود الإسلام - ترجمة الدكتور ذوقان قرقوط - دار الرقى ببروت - مكتبة مدبولى القاهرة طـ٢ ١٩٨٥م.

٦٢ - جارديه (روجيه): نظرات حول الإنسان - ترجمة الدكتور يحى هويدى - المجلس الأعلى للثقافة القاهرة طبعة ١٩٨٣م.

٦٣ - جان فال: معنى الوجودية - ترجمة الدكتور عبدالمنعم الحفنى - مكتبة مدبولى.

٦٤ - جان فال: طريق الفيلسوف - ترجمة الدكتور أحمد حمدى محمود - مراجعة الدكتور أبو العلا عفيفى مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م.

٦٥ - جمال الين الشاذلى (الشيخ): قوانين حكم الإشراق إلي كافة الصوفية فى جميع الآفاق - طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٠م.

٦٦ - جبور عبدالنور (الدكتور): إخوان الصفا، مجموعة نوابغ الفكر العربى - دار المعارف بمصر ١٩٦١م.

٦٧ - دى بور (ت. ج): تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥٧م طبعة رابعة.

٦٨ - ديكارت (رينيه): التأملات - ترجمه وقدم له وعلق عليه. الدكتور عثمان أمين - مكتبة الأنجلو المصرية.

٦٩ - ريفو (البير): الفلسفة فى اليونان: أصولها وتطورتها - ترجمة: عبدالحليم محمود، أبو بكر ذكرى - مكتبة دار العروبة القاهرة.

٧٠ - رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) - ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود.

٧١ - زكريا (الدكتور فؤاد): ترجمة ودراسة جمهورية أفلاطون - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤م.

٧٢ - زكريا (الدكتور إبراهيم): مشكلة الحب، طبعة نهضة مصر.

٧٣ - زكريا (الدكتور إبراهيم): مشكلة الحرية، طبعة نهضة مصر.

٧٤ - سامى الكيالى (دكتور): السهروردى - سلسلة نوابغ الفكر العرب - دار المعارف بمصر.

٧٥ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م.

٧٦ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م.

٧٧ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): تاريخ التصوف فى الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨م.

٧٨ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): شخصيات قلقة فى الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت طبعة ثانية ١٩٧٦م.

٧٩ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الإنسان الكامل فى الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت طبعة ثانية ١٩٧٨م.

٨٠ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): شطحات الصوفية - جـ١ - وكالة المطبوعات - الكويت طبعة ثالثة ١٩٧٨م.

٨١ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): (شهيدة العشق الإلهى× رابعة العدوية وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٨٧م.

٨٢ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى - دار النهضة المصرية ١٩٤٧م.

٨٣ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الزمان الوجودى - دار الثقافة ببيروت ١٩٧٣م.

٨٤ – عبدالرحمن بدوى (الدكتور): المثل العقلية الأفلاطونية – وكالة المطبوعات بدون تاريخ.

٨٥ – عبدالرحمن بدوى (الدكتور): أفلاطون – وكالة المطبوعات – الكويت ١٩٧٩م.

٨٦ – عبدالرحمن بدوى (الدكتور): شوبنهور – دار النهضة العربية ١٩٦٥م.

٨٧ – عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الأفلاطونية المحدثة عند العرب – المطبوعات ١٩٧٧م.

٨٨ – عبدالوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار – القاهرة.

٨٩ – العطار (فريد الدين): منطق الطير ترجمة ودراسة الدكتور بديع جمعة – دار الأندلس ١٩٨٤م.

٩٠ – عمر بن الفارض: الديوان: طبعة بيروت.

٩١ – عبدالكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر – جزآن – القاهرة طبعة رابعة ١٩٨١م.

٩٢ – عزت قرنى (دكتور): ترجمة ودراسة محاورة فيدون لأفلاطون – دار النهضة العربية ١٩٧٣م.

٩٣ – عزت قرنى (دكتور): ترجمة ودراسة محاورة مينون لأفلاطون.

٩٤ – عزت قرنى (دكتور): الحكمة الأفلاطونية – دار النهضة العربية ١٩٧٤م.

٩٥ – فيصل بدر عون (دكتور): نظرية المعرفة عند بن سينا – مكتبة سعيد رأفت – القاهرة ١٩٧٧م.

٩٦ – فؤاد كامل: ترجمة العزلة والمجتمع لبرديانييف – الهيئة العامة للكتاب.

٩٧ – فؤاد كامل: ترجمة الحلم والواقع لبرديانييف – الهيئة العامة للكتاب.

٩٨ – فؤاد كامل: ترجمة خوف ورعده لكير كجور – دار الثقافة – الفجالة.

٩٩ – قارنو (مارل): الفلسفة اليونانية – ترجمة تيسير شيخ الأرض دار الأنوار – بيروت.

١٠٠ – قاسم غنى (الدكتور): تاريخ التصوف فى الإسلام – ترجمة صادق نشأت – مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمى – دار النهضة العربية ١٩٧٠م.

١٠١ – كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية – النهضة المصرية – الطبعة الخامسة.

١٠٢ – كوربان (هنرى): تارخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة نصير مروه وحسين قبيس مراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر – عويدات – بيروت ١٩٦٦م.

١٠٣ – كوربان (هنرى): السهروردى مؤسس المذهب الإشراقى – مقال ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوى فى شخصيات قلقة فى الإسلام – وكالة المطبوعات – بيروت ١٩٧٨م.

١٠٤ – كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية – ترجمة نبيه أمين طبعة بيروت ١٩٤٩م.

١٠٥ – كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربى – ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار د. السيد يعقوب بكر وآخرين – مراجعة د. رمضان عبدالتواب – دار المعارف – مصر ١٩٧١م.

١٠٦ – كريمر (فون): الحضارة الإسلامية – ترجمة الدكتور مصطفى بدر، طبعة القاهرة ١٩٤٧م.

١٠٧ - محمود (د. عبدالحليم): الحارث المحاسبي أستاذ السائرين - كتاب الشعب ١٩٨٦م.

١٠٨ - مدكور (د. إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - الطبعة الثانية.

١٠٩ - مدكور (د. إبراهيم): الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي. (أشرف عليه وقدم له) بقلم نخبة من الأساتذة - في الذكرى السنوية الثامنة لوفاته - الهيئة العامة للكتاب.

١١٠ - محمد مصطفى حلمي (دكتور): آثار السهروردي - مقال في مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد ١٢ - جـ١ مايو ١٩٥١م.

١١١ - محمد مصطفى حلمي (دكتور): حكيم الإشراق وحياته الروحية - مقال في مجلة كلية الآداب مجلد ١٢ - جـ٢ ١٩٥٠م.

١١٢ - مصطفى عبدالرازق (الشيخ): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤م.

١١٣ - مصطفى عبدالرازق (الشيخ): تعلق على مادة «تصوف» في دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

١١٤ - محمد بن عبدالجبار النفرى: المواقف والمخاطبات - تحقيق آربري - دراسة د. عبدالقادر محمود - الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٦م.

١١٥ - ماسينون (لويس): المنحى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام، ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي في «شخصيات قلقة في الإسلام».

١١٦ - ماسينون (لويس): تحقيق أخبار الحلاج وديوانه مع كراوس - باريس.

١١٧ - محمد كفافي (دكتور) وآخرين: ترجمة تراث فارس لآربر ١٩٥٩م.

١١٨ - محمد الصادق عرجون: التصوف في الإسلام منابعه وأطواره طبعة ١٩٦٤م.

١١٩ - محمد كمال جعفر (دكتور): التصوف طريقاً وتجربة، طبعة أولي ١٩٧٠م.

١٢٠ - نيكلسون (رينولد): في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي - القاهرة ١٩٥٦م.

١٢١ - نيكلسون (رينولد): الصوفية في الإسلام - ترجمة نور الدين شريبة القاهرة ١٩٥١م.

١٢٢ - الهجويري (على بن عثمان الجلال): كشف المحجوب - نشره وترجمه نيكلسون - سلسلة جب ١٩١١م ليدن النسخة الخطية بدار الكتب المصرية ٨١ تصوف.

١٢٣ - اليافعي (أبو محمد عبدالله): مرآة الجنان - طبعة حيدر أباد - ١٩٣٧هـ.

١٢٤ - ياقوت (أبو عبدالله الحموي): معجم الأدباء جـ ١٩ - طبعة دار المأمون - القاهرة.

المراجع الأجنبية

1) Affifi (Dr): The Mystical Philosophy Of Myhid-din Ibnul' Arabi, Cambridge, 19439.

2) Arbery (A.i): Sufism: An Account Of The Mystics Of Islam, London, 1950, N. Y., 1970.

3) Berg (Venden): Suhrawardi. E. I.

4) Browne (Edward G.): Aliterary Hinstory Of Persia, Cambridge, 1947.

5) Bretall (Robert.): A Kierkeggard Anthology , Londin, Oxford, Univ. Press., 1934.

6) Iqbal Br, Mh.: The reconstruction of Religious thought in Islam, Oxford, 1934.

7) Iqbal Br. Mh. : The Development of metaphysics in Persia, London, 1908.

8) Jurgii: Illumination in Islamic mysticism, N. Y., 1969.

9) Khattak and Spies: Three Tratises on mysicism, Stuttagart, 1935.

10) Spies (otto): The lower's Friend, Delhi, 1934. (Bonner Ortnelalistotudien, No. 7).

11) Kierkeggard (Soren): The Concept of Dread, Translated by Walter Lowrie, Prinecton, 1944.

12) Croxall (I. H): Kierkegaard studies, London, Oxford.

13) Ritter (H.): Philologkiz, IX, Dievier Suhrawardi, in Der Islam, Vol. 21.

14) Russel (Br.): Mysticim and logic, selected Papers, the Modern Liberary.

15) Joseph Katz: The Philosophy of Plotinus, Appleton Centary Ceofts, N. Y. 1950.

16) James (Willam): The Vartieties of religion experience. London, 1935.

17) Thouless (Robert): An introduction to the Psychology of religion, Cambridge, 1928.

18) Gardet (Louis): Queleques Relexion to surl' Ishraq de Suhrawari, Memorial, Shihab Al-Din, Al-Suhrawardi, al' ocasion du huitieme centenaire de samrt.

19) Massignon (Louis): Recueil de Textes inedits concernants l'historie de la

mystique en pays d'Islam, Paris. 1929.

20) Massignon (Louis): Essai sur les origines de lexique Tehniqiuc de la mystique Musalamne, paris, 1954. Vrin.

21) Corbin (Henry): Opera metaphysica et mystica, Volumen Primum et second, Paris, 1951 - 1952.

22) Recherches Philosophiques, ASuhrawardiS d' Alep, publication de la societe etudes Iraniennes m 9 Paris 1967.

23) The Encyclopaedia of philosophy, volumes 7, Paul Edwards, editor in chief, Macmillan Publishing, es, Inc., and the free perss, N. Y, 1967.

24) The Encyclopaedia of Mysticism and the mystery of Religion, Jogn Gerguson, London, 1976 (P 192, 193).

الفهرس

تصدير عام ٥
إهداء ٧
مقدمة ٩
السهروردى ١ . مختصر حياته وعصره ومؤلفاته: ١٧
القسم الأول: نص الرسائل ٣٥
١ . رسالة لغة موران ٣٧
الفصل الأول ٣٩
الفصل الثانى ٤٣
الفصل الثالث ٤٧
الفصل الرابع ٤٩
الفصل الخامس ٥٣
الفصل السادس ٥٧
الفصل السابع ٦١
الفصل الثامن ٦٥
الفصل التاسع ٦٩
الفصل العاشر ٧١
الفصل الحادى عشر ٧٣
الفصل الثانى عشر ٧٥
٢ . رسالة صفير سيمرغ ٧٧
القسم الأول: فى البدايات
الفصل الأول ٨١
الفصل الثانى ٨٥
الفصل الثالث ٨٩
القسم الثانى: في النهايات
الفصل الأول ٩٣
الفصل الثانى ٩٧
الفصل الثالث ١٠١

الغربه الغريبه ١٠٩
٤ . كلمات ذوقيه ونكتات شوقية ١١٧
٥ . رسالة فى الطفولة ١٢٣
القسم الثانى
شرح الرسائل ١٤١
شرح لغة موران (لغة النمل) ١٤٣
٢ . رسالة صفير سيمرغ ١٧٧
أ . القسم الأول فى البدايات ١٧٩
رسالة الغربه الغريبة ٢١١
رسالة كلمات الذوقيه ونكتات شوقية ٢٢١
شرح ٥ . رسالة فى حالة الطفولة ٢٥٥
المصادر والمراجع ٣٣٥
مؤلفات السهر وردى شهيد الإشراق ٣٣٥
المصادر والمراجع المختارة ٣٣٩

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

WWW egyptianbook. org. eg

E - mail : info @egyptianbook.org. eg